西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
柏拉图注疏集
刘小枫 甘阳◉主编



[美]尼柯尔斯◉著

苏格拉底与政治共同体

——《王制》义疏:一场古老的论争

Socrates and the Political Community

王双洪◉译

華夏出版社

HERMES
柏拉图注疏集

Platonis opera omnia
cum commentariis
in Chinese Translations

刘小枫 甘阳 | 主编

“盛世必修典”——或者说，太平盛世得乘机抓紧时日修典。对于现代之后的中国学术来说，修典的历史使命当不仅是续修中国古代典籍，同时得编修西方古典经籍。

“柏拉图注疏集”将提供足本汉译柏拉图全集（36 种＋托名作品 7 种），篇目结构从忒拉绪洛斯的古本“九卷集”，以注疏体的柏拉图作品汉译为主，亦收义疏性专著或文集。

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION HERMES
柏拉图注疏集
刘小枫 甘阳●主编

苏格拉底与政治共同体

——《王制》义疏：一场古老的论争

Socrates and the Political Community

[美]尼柯尔斯 | 著
王双洪 | 译

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

苏格拉底与政治共同体:《王制》义疏:一场古老的论争/(美)尼柯尔斯著;王双洪译.-北京:华夏出版社,2007.1
ISBN 978-7-5080-4065-3

Ⅰ.苏… Ⅱ.①尼… ②王… Ⅲ.苏格拉底(前469~前399)-哲学思想-研究 Ⅳ.B502.231

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第113322号

北京市版权局著作权合同登记号:图字01-2006-3508

苏格拉底与政治共同体
——《王制》义疏:一场古老的论争
〔美〕尼柯尔斯
王双洪 译

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京集惠印刷有限责任公司
版　　次:2007年1月北京第1版
2007年1月北京第1次印刷
开　　本:880×1230 1/32开
印　　张:8
字　　数:200千字
定　　价:25.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读

能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

《柏拉图注疏集》出版说明

《柏拉图九卷集》是有记载的柏拉图全集最早的编辑体例，相传由亚历山大时期的语文学家、皇帝的政治顾问忒拉绪洛斯（Θράσυλλος）编订，按古希腊悲剧的演出结构方式将柏拉图所有作品编成九卷，每卷四部（对话作品 35 篇，书简集 1 种，共 36 部）。1513 年，意大利出版家 Aldus 出版柏拉图全集，史称西方近代印制柏拉图全集的开端，遵循的仍是忒拉绪洛斯的体例。

后来，欧洲学界兴起疑古风，这个体例中的好些作品被判为伪作。随后，现代的所谓"全集"编本迭出，有 31 篇本或 28 篇本，甚至 24 篇本，作品前后顺序编排也见仁见智。

俱往矣！古典学界约在大半个世纪前已开始认识到，怀疑古人得不偿失，不如依从古人受益良多。回到古传的柏拉图"全集"体例在古典学界几乎已成共识（Les Belles Lettres 自上世纪 20 年代陆续出版的希法对照笺注本 *Platon Œuvres complètes* 以及 Erich Loewenthal 在上世纪 40 年代编成的德译《柏拉图全集》均为 36 种 + 托名作品 7 种），当今权威的《柏拉图全集》英译本（John M. Cooper 主编，*Plato*，*Complete Works*，Hackett Publishing Company 1984，不断重印）即完全依照"九卷集"体例（附托名作品）。

"盛世必修典"——或者说，太平盛世得乘机抓紧时日修典。对于推进当今中国学术来说，修典的历史使命当不仅是续修中国古代典籍，同时得编修古代西方典籍。中山大学比较宗教研究所属内的古典学研究中心拟定计划，推动修译西方古代经典这一学术大业。我们主张，修译西典当秉承我国清代学人编修古代经典的精神和方法——精神即：敬重古代经典，并不以为今人对世事

人生的见识比古人高明；方法即：翻译时从名家注疏入手掌握文本，考究版本，广采前人注疏成果。

《柏拉图注疏集》将提供足本汉译《柏拉图全集》四十三篇（36篇+托名作品7篇），篇序从忒拉绪洛斯的“九卷集”。尽管参与翻译的译者都修习过古希腊文，我们主张，翻译柏拉图作品等古典要籍，当采注经式译法（即凭靠西方古典学者的笺注和义疏本迻译），而非所谓“直接译自古希腊语原文”（如此注疏体《柏拉图全集》在欧美学界亦未见全功，德国古典语文学界于1994年开始着手《柏拉图注疏全集》，体例从忒拉绪洛斯，到2004年为止，仅出版不到8种；Brisson主持的法译注疏体全集，90年代初开工，迄今未完成一半）。

柏拉图作品的义疏汗牛充栋，而且往往篇幅颇大。这个注疏体汉译柏拉图全集以带注疏的柏拉图作品译本为主体，亦收义疏性质的专著或文集。编译者当紧密关注并尽力吸取西方学界的相关成果，不急于求成，务求踏实稳靠，裨益于端正教育风气，重新认识西学传统，促进我国文教事业的发展。

刘小枫　甘阳

2005年元月

柏拉图注疏九卷集篇目

卷一

1 游叙弗伦（顾丽玲译）

2 苏格拉底的申辩（吴飞译）

3 克力同（罗晓颖译）

4 斐多（刘小枫译）

卷二

1 克拉底鲁（丁耘译）

2 泰阿泰德（观溟译）

3 智术师（观溟译）

4 治国者（洪涛译）

卷三

1 帕默尼德

2 斐勒布（肖有志译）

3 会饮（刘小枫译）

4 斐德若（刘小枫译）

卷四

1 阿尔喀比亚德前篇（梁中和译）

2 阿尔喀比亚德后篇（梁中和译）

3 希普帕尔库斯（彭磊译）

4 情敌

卷五

1 忒阿格斯

2 卡尔米德（丁耘译）

3 拉克斯

4 吕西斯（沈默译）

卷六

1 欧蒂德谟（陈建洪译）

2 普罗塔戈拉（刘小枫译）

3 高尔吉亚（李致远译）

4 美诺

卷七

1 希琵阿斯前篇（罗卫平译）

2 希琵阿斯后篇（罗卫平译）

3 伊翁（王双洪 译）

4 默涅克塞诺斯（魏朝勇 译）

卷八

1 克利托普丰（张缨译）

2 王制（张文涛译）

3 蒂迈欧（徐戬译）

4 克里提阿（徐戬译）

卷九

1 米诺斯（王凌云译）

2 法义（程志敏译）

3 厄庇诺米斯（程志敏译）

4 书简（彭磊译）

杂篇（刘锋 译）

（篇名译法以出版时为准）

目　　录

中译本说明

柏拉图的《王制》义疏相当多，本书的特色是：从一场古代的大论争来读《王制》。

1957年5月28日，施特劳斯在与科耶夫通信谈到柏拉图时说，亚理士多德在《政治学》卷二中对理念论的批判，并不是理解柏拉图的门径（形而上学的理解恰恰如此），因为，苏格拉底早在年轻的时候就熟悉了如此批判（参见施特劳斯，《论僭政》，何地译，北京：华夏版2005，页313）。苏格拉底年轻时，谁批判过“理念论”——喜剧诗人阿里斯托芬。本书作者正是从阿里斯托芬的《云》读起，最后读到亚理士多德的《政治学》卷二。如此融贯地读《王制》这部古书，乃是要努力回到当时的作者之所想，如此读法自然要求更多的修练功夫。像我们这样，不事先熟悉阿里斯托芬的《云》和亚理士多德的《政治学》，直接拿起《王制》来硬啃，恐怕就会事倍功半，甚至不得要领。

*Πολιτεία*被译作“理想国”，显然是意译（而且是欠妥贴的意译）。这个词的本来含义是“政治共同体”、“政制”、“共同体的生活方式”，古罗马人用 Respublica 来译*Πολιτεία*不算太离谱，因为，对于古罗马共和国时期的思想家来说，Respublica 就是一种“政制”、“共同体的生活方式”。但现代西文译作 Republic 或 Staat，只能算依循习惯译法，不能说贴切（遑论正确）。Rüdiger Bubner 在其 *Polis und Staat: Grundlinien der Politischen Philosophie*（《城邦与国家》）一书（Frankfurt/Main 2002）中，将 Polis 和 Staat 置于对比（对立）的位置，并用 Lebensform（生活方式）来界定 Polis，用 Einrichtung（设置）来界定 der Staat（这是马基雅维

利、霍布斯以后的东西），从而指出，用 der Staat 来译 *Πολιτεία* 肯定要不得（海德格尔在《形而上学导论》中也明确反对过这一译法）。汉语依样画葫译作“国家篇”、“治国篇”，都失去了“制度”、“生活方式”这一要义。不过，译作“政制”、甚至“邦制”比较贴近字面，固然较为稳妥，但 *Πολιτεία* 的确重在讨论政制的应然与实然的关系以及当是什么样的人做治者最好，译作“政制”似也未有所逮。我们建议译作“王制”（古“王”字的基本含义是统治，还旁通“旺”、“往”），不消说依然是尝试性的，希望引起学界有心人的关注，共同探索更好的译法。

文中用鱼尾纹括号标出的数字为原书页码，以便读者查索和使用书末的索引。原书注释通置于书末，我们移作当页脚注，因此页码是从【190】起，特此说明。

刘小枫

2005 年 9 月于中山大学哲学系



力量。

该书面世最应该感谢我的先生 David，他协助我推敲论题，删去匆忙而又徒劳的开端，代之以从容论证。他经常为我指出我观点的内涵与关联。围绕苏格拉底论争的全部见解，是 David 和我共同探讨的结果。没有 David，我不会像如今这样透彻理解生活之美好，而这种理解是引导思想的基本原则。只有理解了生活与思想之间的关系，我们才能领会亚里士多德回应阿里斯托芬与柏拉图时的真谛所在。

绪 论

【1】苏格拉底是我们心目中的英雄．他无畏地探求真理，为哲学献出了生命。苏格拉底自始至终都坚信，“未经审视的生活是不值得过的”(《申辩》，38a)，① 他甚至置疑城邦最神圣的信仰，因此被城邦处死。我们对苏格拉底的了解，主要是根据柏拉图的诸篇对话作品，苏格拉底与他人的对话揭示了其哲学思考的特点及其生活方式。然而，古希腊文学呈现的不仅仅是柏拉图笔下不朽的苏格拉底形象，还有批评苏格拉底的声音。苏格拉底在《申辩》中称，批评者当中影响最大的乃是喜剧诗人阿里斯托芬，他笔下的苏格拉底既滑稽可笑又危险可怕，败坏了城邦的正义和法律（《申辩》19c）。此外，哲学著作中同样有对苏格拉底的指责。在亚里士多德看来，苏格拉底的思想对政治共同体极具破坏性（《政治学》，1261a 及以下）。② 苏格拉底的指控者与捍卫者之间争论

---

① 【189】引文出处在内文圆括号内注明。柏拉图作品的引文笔者译自希腊文，采用 John Burnet 编纂的全集本。出自《王制》的引文例外，我采用布鲁姆的译文，个别地方略有变动。《王制》的希腊语文本，参考了 James Adam 编辑的版本。

② 需要特别指出的是，在亚里士多德看来，苏格拉底将过度的统一强加于城邦之上，才得以使城邦转换为个人。“一个越来越趋向整齐划一的城邦，最终将不复是一个城邦”（1261a15－20）。如果将城邦（city）理解为独立的政治共同体，那古希腊语中的πόλις一词就可以译做城邦。Harry Jaffa 指出，将翻译过来的城邦一词理解为“国家”存在问题，见施特劳斯（Leo Strauss）和克罗波西（Joseph Cropsey）编《政治哲学史》“亚里士多德”一章（*History of Political Philosophy*，Chicago，1963，页 65）。Πόλις最好只译为

的问题是，哲学对政治共同体有何作用，或者，说得更通俗一些，理论对实践的作用是什么。①思想观念能否对政治有所助益，引导政治行动，为之指明方向，增加政治的凝聚力？或者，理论家们是否将实践者引入歧途，使他们脱离政治现实，从而削弱政治生活的活力？我们对苏格拉底的赞美应该是无条件的吗？倘若不是，那在何处应有所保留？本书考察关于苏格拉底的这场古代论争，藉此，我们可以探究理论与实践之间、思想观念与政治生活之间的关系。

（接上页）“政治共同体”。虽然该词通常指相对规模较小的政治共同体，例如雅典、斯巴达，但它包括的政治共同体究竟应该多大并不明确。亚里士多德认为，共同体的大小决定其职能（ἔργον直译是工作，职业的意思），超过一定规模的政治共同体就不复是政治共同体（《政治学》，1326a36 - b6）。城邦的作用，它的“职能”是造成古希腊政治思想家们意见分歧的问题之一（译文由作者从希腊文译出，参照了 W. L Newman 译亚里士多德《政治学》、Ingraham Bywater 译《尼各马科伦理学》）。

① 在古希腊语中，θεωρία在词源上与“看”相关，通常指观察、沉思。这个词常用来描述体育竞赛的观众，与参赛者相区别。【190】θεωρία意义一般与实践或行动（πρᾶξις）相对。在《尼各马科伦理学》中，亚里士多德指出，“沉思的生活”（θεωρετικός βιός）在流行文学中指政治生活之外的另一种生活。他将实践中的人（οἱ πρακτικόι）与政治生活联系在一起（《尼各马科伦理学》，1095b17 -25，《政治学》1324a29 -32 及 1324a40）。理论与实践之间的关系还远未明朗，因此理论与实践的意义亦不明确。但可以确定的是，亚里士多德并不认为沉思与实践两种生活方式相互排斥，他不但指出思考关涉行动（《政治学》1325b16 -31），还提出自己的政治学是一门旨在行动（例如，《尼各马科伦理学》1094a18；1095a6；1099b29 -32；1103b26 -31；1179a35 - b4）的θεωρία（例如，《政治学》1288b21，28，37）。同样，柏拉图也认为，θεωρία可以指代对永恒事物的思考（见《斐德若》，247c，《王制》486a），但柏拉图的观点是通过考察苏格拉底对政治问题的理论思考才提出的（例如，《王制》，372e）——这种思考旨在对人的实践活动产生影响（例如，《王制》，344e）。我在较为宽泛的意义上使用“理论”一词，指“思考”或“思想”，但并不意味着给出理论与实践关系问题的答案。

笔者通过分析三部古希腊政治思想著作来考察苏格拉底形象，这三部著作分别为阿里斯托芬的《云》、柏拉图的《王制》和亚里士多德《政治学》的第二卷。我认为，【2】以上每部作品都是其作者对哲学与政治之间冲突的思考，[①] 并且，无论作品的细节看起来多么微不足道，对作品整体而言都意义重大。对《王制》的讨论，重点在论证对话的戏剧形式与作品提出的哲学、政治问题之间的关联。[②] 我不仅解释每一部作品各自思考的问题，而且还要展示这几部作品如何就哲学与政治的正确关系展开一场争论。首先，我从阿里斯托芬的《云》入手，因为再无其他作品对哲学家的批评像《云》那般经典，对苏格拉底及其观点的批判像《云》那般犀利。在《申辩》中甚至连苏格拉底本人也认识到《云》所造成的影响（19c）。但是，柏拉图的许多对话都可以看作是针对阿里斯托芬的指控而为苏格拉底进行的辩护，[③] 这些指

---

① 《云》是一部喜剧，但喜剧并不排除对哲学与政治问题的严肃思考。《云》中隐含着对严肃问题的有趣讨论，见 Martha Nussbaum，《阿里斯托芬与苏格拉底论习得实践智慧》（Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom），*Yale Classical Studies*，26，见《阿里斯托芬·义疏集》（*Aristophanes: Essays in Interpretation*，Cambridge University Press，1980）页 43 - 97；Charles Segal，《阿里斯托芬的云神合唱歌》（Aristophanes' Cloud - Chorus），*Arethusa*，2（1969），页 143 - 61；施特劳斯，《苏格拉底与阿里斯托芬》（*Socrates and Aristophanes* New York，1966），页 9 - 54。

② 柏拉图著作的此种解释原则为施特劳斯所说明和提倡，《城邦与人》（*The City and Man*，Chicago，1964），页 50 - 62；罗森（Stanley Rosen），《柏拉图的会饮》（*Plato's Symposium*，Yale University Press，1968），页 xi - xxxiv；克莱因（Jacob Klein），《柏拉图〈美诺〉疏解》（*A Commentary on Plato's Meno*，The University of North Carolina Press，1968），页 3 - 31。

③ 也有人认为，柏拉图的另外一些对话也是针对阿里斯托芬的指控而为苏格拉底进行的辩护，包括：Thomas L. Pangle 在《苏格拉底与政治学教育问题》（Socrates and the Problem of Political Science Education）中对《泰阿格斯》的解释，见 *Political Theory*，13（February 1985），页 112 - 137；Thomas G. West《关于苏格拉底的四篇对话：柏拉图的〈游叙弗伦〉、〈申辩〉、〈克

控尤其为《王制》的写作提供了背景或语境，因为《王制》的基本主题是正义。在《王制》中，苏格拉底谱写了正义获胜的乐章，这恰恰颠转了《云》中他允许不义取胜的情节。[1]在此意义上，《王制》构成了对阿里斯托芬戏剧的回应。最后，在《政治学》第二卷中，亚里士多德明确批评了《王制》中苏格拉底提出的方案。亚里士多德的批评方式虽然与阿里斯托芬不同，还是使人容易联想到《云》对苏格拉底的攻击。比如，二者都认为是苏格拉底破坏了政治共同体。[2]因此，可以认为，这三篇古希腊思想的代表性著作在关于苏格拉底及哲学与政治共同体关系问题上展开

（接上页）力同〉与阿里斯托芬的〈云〉》序言（*Four Texts on Socrates: Plato's Euthyphro Apology, and Crito and Aristophanes' Clouds*, Cornell University Press, 1984）页 36－37。色诺芬关于苏格拉底的对话也可以看作是针对阿里斯托芬的指控而为苏格拉底进行的辩护。见施特劳斯《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页 314，以及《色诺芬的苏格拉底对话：〈家政〉解》（*Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*,【191】Cornell University Press, 1970），页 112，163－64。

① 布鲁姆（Allan Bloom）《"王制"义疏》（Interpretive Essay），见 *The Republic of Plato*, New York, 1968，页 308，337，387，416，以及《答复霍尔》（Response to Hall），见 *Political Theory* 5（1977 年 8 月），页 323；Paul Friedlander，《柏拉图》卷三，《对话：第二与第三阶段》（*Plato, Vol. 3, The Dialogues: Second and Third Periods*），Hans Meyerhoff 译（Princeton University Press, 1969），页 108－109。

② Nussbaum 也注意到亚里士多德与阿里斯托芬之间的相似之处，并且提出问题：亚里士多德是否遇到了《云》中所提问题的挑战？在他看来，既然阿里斯托芬既批评正义之辞（Just Speech）的非理性又同情它对传统与风俗的情感，那亚里士多德认为理性与习俗在道德教育中都占有一席之地的观点就回答了阿里斯托芬的问题（《阿里斯托芬与苏格拉底论实践智慧习得》，前揭，页 89）。我和 Nussbaum 对于亚里士多德与阿里斯托芬之间关系的看法相似，我们关注的是政治学而非伦理学，但我强调的是，亚里士多德认为理性与习俗二者都有益于政治共同体。而 Nussbaum 的结论是，阿里斯托芬最后也许会否定亚里士多德的观点，他对普通人自私品性的讽刺更接近柏拉图（页 96－97）。

了生动的对话。他们之间的分歧表明了思想与政治之间的紧张关系，揭示了思想与政治结盟的难度，虽然结盟对二者皆有益处。

阿里斯托芬批评苏格拉底的哲学，用戏剧手法表现苏格拉底对政治共同体与家庭生活造成的危害。在阿里斯托芬看来，哲学导致人们不切实际，脱离现实生活；哲学追求普遍性，将人从家庭和政治共同体的各种关系中剥离出来。阿里斯托芬认为，苏格拉底否认人类存在基本事实，也就是说，他不认为人的生命只能在有限的、特定的环境中发展和成熟。苏格拉底追求普遍与共性，因此导致人的非人化（dehumanization of men）。更确切地讲，阿里斯托芬的苏格拉底并不重视城邦的信仰和权威。他研究诸多自然现象，结果导致他否认城邦诸神的存在以及【3】神圣的家庭关系。他教导门徒用科学家而不是公民的眼光审视世界。他们师徒不受社会约束，不屑于家庭和城邦赖以维系的虔敬和正义，并视之为因循守旧。阿里斯托芬认为，人们在传统关系中最容易找到幸福，而苏格拉底却破坏了这些关系。作为一位喜剧诗人，阿里斯托芬意在嘲笑哲学的自负从而抑制哲学对人的不良影响。

柏拉图将苏格拉底刻画为一位政治哲学家，藉此反对阿里斯托芬的指控。他笔下的苏格拉底在市场上和众人谈论他们的切身问题，而阿里斯托芬的苏格拉底却与世隔绝，只知道在“思想所”中研究自然现象。① 柏拉图的苏格拉底探究人们的行为和关系，比如家庭和政治共同体，并非沉浸在抽象之物中漠不关心人世生活。苏格拉底的政治哲学让人们明了自身处境，有助于人们接受并调节生活与政治共同体中的紧张、冲突，消解了阿里斯托芬在《云》中描写的不谙世事的苏格拉底形象。此外，柏拉图还表明，诱惑来自政治本身，并不像阿里斯托芬所言，主要来自哲

① 关于“柏拉图笔下与《云》中苏格拉底形象的显著差异”，见 Nussbaum，《阿里斯托芬与苏格拉底论实践智慧习得》，前揭，页 45－46；施特劳斯，《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页 314。

学，我们发现，是政治共同体坚持为自身的诸多问题寻找一个一劳永逸的解决方案。

笔者认为，《王制》中苏格拉底建立的城邦意在阐明政治可能引发的极端状况。其共产制度将人从特定的关系中剥离出来，要求他们把城邦视作一个整体。柏拉图如此回应阿里斯托芬，认为是政治而不是苏格拉底的哲学导致人们迷失在空洞的抽象观念中，尤其是被追求绝对正义的欲望所驱动的政治。柏拉图指出，政治甚至能够败坏哲学。共产城邦的建立需要哲人王。这些哲人与苏格拉底不同，他们对完全同质的（homogeneous）事物进行数学式的精确研究，为他们在城邦中建构共产制度做好充分的准备，此种城邦不过是对其数学同质性（homogeneity）的模仿。①

---

① 我对《王制》中的城邦以及统治城邦的哲人王的解释，与绝大多数人不同，我认为，柏拉图意在通过苏格拉底描述的城邦与哲人王，指出政治固有的危险，而不是要说明政治具有人所渴望的潜力。不管是对《王制》中的城邦持赞同意见者（例如，弗里德兰德，《柏拉图》，卷三，《对话：第二与第三阶段》，前揭，页 63 - 144；Dale Hall，《〈王制〉与“政治的局限”》[The Republic and the “Limits of Politics”] 见 *Political Theory*，5，1977 年 8 月，页 293 - 313），还是认为城邦反政治而提出批评的人（见 Sheldon Wolin《政治与洞见》 [*Politics and Vision*，Boston，1960]，页 28 - 68；Hannah Arendt《人类的处境》 [*The Human Condition*，New York，1959]，尤其需要注意页 197 - 206），甚至极权主义者（Karl R. Popper，《开放社会及其敌人》[*The Open Society and Its Enemies*，Vol. I，London，1945]），都认为《王制》中苏格拉底描述的城邦与柏拉图自己的观点并无区别。有些学者将柏拉图的对话划分为“苏格拉底式”的早期对话与【192】表达柏拉图本人观点的晚期对话，这些学者坚持，在《王制》中，柏拉图视苏格拉底为自己思想的传声筒，关于城邦与哲学的描述是柏拉图的，而不是苏格拉底的（例如 Paul Friedlander）。Nussbaum 想当然地以为柏拉图思想是不断发展的，进而得出一个有趣的结论，认为《王制》提出的观点很大程度上是柏拉图站在阿里斯托芬立场上含蓄地批评苏格拉底（《阿里斯托芬与苏格拉底论实践智慧习得》，前揭，页 86 - 87）。甚至解读柏拉图作品一向以细致入微而著称的施特劳斯学派（重要作品如施特劳斯的《城邦与人》；布鲁姆的《义疏》、《答复

柏拉图含蓄地将那些为城邦所需并由城邦教育的哲人与苏格拉底进行对比。苏格拉底的哲学（Socratic philosophy）探究人们之间的差异以及由差异衍生的冲突，而不是将同质性强加于人。苏格拉底揭示出导致言辞中的城邦（the city in speech）不可能实现的多样性（diversity），尤其是在描述城邦堕落【4】的时候。苏格拉底的哲学不仅考察了阻碍同质性共同体建立的差异性，而且还使苏格拉底和对话者们构成一个异质性（heterogeneous）共同体，这个共同体承认人的完整性，或者说，意识到人们之间存在不可克服的差异性。柏拉图对话中的人物构建的共同体是言辞城邦的一种可能形式。人们寻求的各种善（the various goods）是对善本身苍白无力的反映，对于柏拉图和苏格拉底来讲，政治哲学的核心并不是寻求善本身（the good）。《王制》告诉我们，渴望统一（unity）和完美是言辞中的城邦及其以数学为导向的哲人们产生的基础。与之相反，政治哲学探究人类生活的复杂性。苏格拉底揭示出人们可以称之为善的不同事物，以及那些尽管与其他诸种善紧张对立，但依然是善的事物。①

（接上页）霍尔》）也坚信柏拉图认同正义的城邦及其哲人王统治。有人认为《王制》中的城邦意在对抗自然且终将无法实现，尽管布鲁姆不同意此观点，但他仍然坚持“所有西方人对正义与善好生活的期望在苏格拉底的城邦方案中得以表达和实现”（《义疏》，页410）。此外，布鲁姆还将苏格拉底命名的哲人王作为“个人的最高形式”（页415）。我与布鲁姆观点的根本差异在于对人们渴望何种生活有不同理解，这种差异既是政治上的也是哲学上的。

① 有些学者发现，柏拉图的思想是一个发展的过程，认为柏拉图的早期对话如实传达了历史中苏格拉底的观点，而包括《王制》在内的晚期对话，柏拉图提出的是自己的而不是苏格拉底的思想（参见上一条注释）。我与这些学者相同之处在于，都认为苏格拉底不同于《王制》中的哲人王。但我执此观点既不是基于对柏拉图思想发展的推测，也不是基于柏拉图与苏格拉底之间的根本差异。我认为，不仅早期的柏拉图对话，还包括《王制》，甚至在所谓的晚期阶段，柏拉图都在为我们讲述苏格拉底的哲学思考，他将

通过苏格拉底的政治哲学，人类能够运用自己的能力来思考世界以及自身在世界中的位置，所以，在柏拉图看来，政治哲学是生活的最佳方式。阿里斯托芬是否会满意柏拉图为哲学所做的辩护还不得而知。苏格拉底的哲学意识到阿里斯托芬所捍卫的家庭和政治共同体的必要性，但并没有解决家庭、政治共同体与哲学之间的冲突。尽管苏格拉底致力于探究政治共同体的价值以及自身与政治共同体的关系，最佳的生活方式仍只存在于思想中，而不在家庭和政治生活的实践中。阿里斯托芬可能不愿意接受柏拉图对哲学的辩护，因为柏拉图为了思想而诋毁了政治。哲学为政治提供的指导是消极的：它让最富野心之人从政治转向对城邦局限性的哲学思考，藉此调节城邦的极端行为。①

亚里士多德在《政治学》第二卷中提到了阿里斯托芬与苏格拉底争论的问题，他批评了苏格拉底在《王制》中建立的城邦，并且提出自己对哲学与政治关系的见解，他的观点与阿里斯托芬和柏拉图皆不相同。亚里士多德反对缺乏政治经验的人提出的政治建议，尤其是苏格拉底的建议（《政治学》，1273b28－30）。在亚里士多德看来，实际上那些人的建议都脱离了具体政治生活的现实，是抽象思考的结果。《王制》中的城邦追求极端统一，并且取消了对统一来讲必不可少的家庭【5】，亚里士多德重点对此

（接上页）这种哲思作为人们生活的典范。正如持“发展”论的学者们所认为的，《王制》中描述的城邦与哲学不是苏格拉底的，但同样也不是柏拉图的。《王制》阐明了苏格拉底与柏拉图的共同观点，即政治非常危险。我沿用了施特劳斯与布鲁姆的分析方法，不认为柏拉图思想发展论会有助于我们理解《王制》。但是“发展论”可以强调《王制》中描述的政治与哲学在多大程度上是“非苏格拉底”的，并纠正诸如布鲁姆那样对苏格拉底与城邦中的哲人王不做区分而进行的解释。布鲁姆在第七卷的结尾处写道，“城邦在言辞中建立起来，苏格拉底本人就是其中一员”（页413）。

① 在《法义》中也同样如此。见 Pangle，《义疏》，《柏拉图的〈礼法〉》，Pangle 翻译，【193】附有注释和义疏（*The Laws of Plato*，New York，1980），页508－10，尤其是页441。

提出批评。他认为，政治共同体并不是同质的，而是由特点不同、兴趣各异的形形色色的人和团体构成。因此，亚里士多德捍卫了阿里斯托芬所重视的诸多特定关系。他批评哲学为了抽象的真理而置这些关系于不顾，在此意义上，亚里士多德更接近阿里斯托芬的立场。此外，通过表明政治生活并不必然导致言辞城邦的同质性，亚里士多德也在为柏拉图《王制》中对政治的批评进行辩护。

在《政治学》第二卷中，亚里士多德还评论了当时和历史中赫赫有名的城邦。他认为那些城邦的法律和制度存在缺陷，因为城邦的产生不是出于立法者和政治家的意图，而实属偶然。在《政治学》第二卷之后的章节中，亚里士多德提出怎样维护和改进人们生活于其中的各种政治制度。因此，他的政治学为政治提供的指导比苏格拉底和柏拉图的政治哲学更为积极，他论证了哲学，或者说思想能够、也应该为政治的发展指引方向。亚里士多德为柏拉图所批评的政治进行辩护，同样，他也为阿里斯托芬所批评的哲学辩护。对于《王制》中同质性的城邦以及阿里斯托芬描述的抽象的哲学生活，亚里士多德的政治科学都提供了另外一种选择。

第一部分　阿里斯托芬的笑声(《云》)

引　言

【7】阿里斯托芬的《云》对“智者”（intellectual）或者说对哲人的批评相当经典。他笔下的哲人生活在云端，全然不知世事。苏格拉底和他的一群学生蜗居在“思想所”（thinkery）里，他本人终日在吊篮中凝神沉思着天国。阿里斯托芬为我们描绘了那些“离群索居”、“呆呆出神”的人们的滑稽样儿。他让我们嘲笑那些愚蠢荒唐之举，因此我们绝不会再效尤自己所嘲笑的人们。阿里斯托芬的喜剧比较保守，通过嘲弄离经叛道之事来保证共同体的稳定。① 但是，他并不只是借嘲笑苏格拉底以维护共同体，还为我们说明了普通人日常生活中的紧张和欲望如何产生，这些情绪导致他们转向苏格拉底式的生活。与人们印象中阿里斯托芬对待苏格拉底的态度相比，实际上他更加同情苏格拉底，因为批评苏格拉底生活在虚无缥缈中的同时，阿里斯托芬也知道这种虚无缥缈为何产生。② 如果人们因为确信政治共同体无法满足自身的

---

① 伯格森（Henri Bergson）描述了笑的社会功能。在他看来，人们嘲笑“偏离了社会共同重心的行为”，嘲笑“古怪反常的事物”。“由于害怕被嘲笑，所以笑可以约束反常行为”。“笑会无意识地（在某些特定范围内甚至不道德地）追求共同提高的功利目标，所以它不只是属于美学范畴”。（伯格森，《笑》［Laughter］，收入 *Comedy*，Wylie Sypher 编，New York，1956，页73。

② 我们可以感受到阿里斯托芬对自己笔下苏格拉底的同情。Cedric H.

期望而转向苏格拉底式的生活，那么阿里斯托芬对共同体的捍卫就是合理的。人必须生活在共同体中，而不能像哲学家一样生活在“云端”，但人不该期望得到绝对的幸福。阿里斯托芬是保守派，但他明白自己要尽力保留的事物的限度所在。

斯瑞西阿得斯的问题

【8】《云》以斯瑞西阿得斯（Strepsiades）的痛苦尖叫开场（1）。①斯瑞西阿得斯因为不能还清儿子赛马欠下的债而痛苦不堪。戏剧的情节围绕他设法逃债展开。希腊语中的“债务”一词（χρεώς）会使观众想到另一个词“必然”（χρεών）。不仅仅是这两个词发音相像，而且它们在词源上相关。一个人必须要偿还债务，就像必然性一样不可避免。债务是对一个人的约束，它使人的自由受限。阿里斯托芬描写一个人想方设法逃避债务，这是对人在悲剧中努力逃避必然性的戏仿（parodies）。斯瑞西阿得斯俨然像个悲剧英雄，对自己行为可能产生的后果及其影响孰视无睹，他傲慢、自负，最终也为此遭灾。②

时间的流逝使得斯瑞西阿得斯烦躁不安。意识到还债的期限

（接上页）Whitman 注意到，“对苏格拉底的讽刺与对克立昂（Cleon）的讽刺不同，没有敌意”……《阿里斯托芬与喜剧主人公》[*Aristophanes and the Comic Hero*]，Harvard University Press，1964，页 142。

① 如无特殊说明，第一部分中圆括号内的引文出处都是指阿里斯托芬的《云》，采用 Dover 的选本，译文由笔者翻译。

② Segal 举例说明《云》中的语言与行动模仿了悲剧，尤其是关于合唱队角色的描写。他在《云》的注释中提道，“Paratragic solemnity”（第 755 行）为主人公的厄运做好铺垫，斯瑞西阿得斯自吹自擂，这种盲目自信是一种古老的模式，他还发现《云》中 1457－61 的“埃斯库罗斯式结构”，恶人大难临头，于是懂得了畏惧诸神。见《阿里斯托芬的云神合唱队》[Aristophanes' Cloud – Chorus]，页 153。戏剧结尾有点像“悲剧的情节突转”。页 154。

一天天临近，他辗转难眠。夜晚对于他来讲简直“没有尽头”。他盼着曙光出现（2-3）。尽管失眠让他感觉长夜漫漫，但是对于负债的他来讲，白天却是飞逝如箭，过得太快。斯瑞西阿得斯唤醒奴隶给他点上灯，他好看看账本上自己究竟欠下多少钱。灯光让他清楚了自己的债务，却又加剧了痛苦。他恨不得在欠下债之前眼睛就瞎掉（24）。①

斯瑞西阿得斯因痛苦而失眠时，他的儿子斐狄庇得斯（Phidippides），那个让他负债累累的家伙却鼾声如雷，竟然梦中还在赛马。能睡得如此香甜，表明儿子丝毫不关心父亲必须要偿还的债务。斯瑞西阿得斯很快意识到，儿子的问题源于自己的婚姻。他，一个朴实的乡下人，和一个世故的城市贵族小姐成了家。斯瑞西阿得斯关心的是生活的必需品，而他的妻子却贪图享乐。这两个性格迥异的人的婚姻并不和谐。斯瑞西阿得斯提到自己曾经忍无可忍，指责妻子生活奢侈无度（53-55）。并且，在给儿子起名字的事情上他们也争论不休。斯瑞西阿得斯想让儿子叫“斐冬尼得斯”（Phidonnides），意思是“节俭”或“朴素”。他的妻子却想给儿子起名字为“卡利庇得斯”（Callippides），这个词包含后缀“马”（ἵππος），暗示了一种贵族生活方式。最后他们给儿子取了一个折衷的名字：斐狄庇得斯（Phidippides），这个名字是“节俭”和“马”两种意思的组合。但是，这夫妇俩并无宁日，还是为了儿子而争吵。他们都【9】想在斐狄庇得斯身上重塑一

---

① 斯瑞西阿得斯希望在看到欠下的债务之前“眼睛被石头砸瞎”（24）。在希腊语中，斯瑞西阿得斯的话语意含混，还可以理解为他希望欠债之前马的眼睛瞎掉。但是，这样理解就忽略了斯瑞西阿得斯在自己的境遇中发现的悲剧暗示。在这个场景中，他使读者联想到俄底甫斯的自残。William James Hickie 认为斯瑞西阿得斯指的是马失明而不是人。见《阿里斯托芬的喜剧》（*The Comedies of Aristophanes*, London, 1871）页 118。我的解读参照《云》（Dover, Oxford, 1968），第 96 页 24 行的注，以及 William Arrowsmith 的《云》（New York, 1962）页 18。

个自我。斯瑞西阿得斯告诉儿子，长大之后要像父亲，穿着朴素的羊皮袄牧羊。但是妈妈却教导儿子，要穿着华丽的长袍，驾着马车出席城邦庆典。斐狄庇得斯承袭了母亲的奢侈，迷恋赛马挥霍钱财。他拒绝像父亲一样生活节制。渴望自由是他挥霍放纵的原因。不必把所有钱财都花在生活必需品上的有钱人才可能拥有赛马，生活舒适安逸的有闲人才可能参加比赛。斐狄庇得斯热衷于赛马表明了他对自由的欲望。① 马，就是因为英勇——对约束与束缚的反抗而著称。同样，这个为了睡觉而忘记了自己债务缠身，甚至还做起美梦的人，也拒绝服从自己的父亲。对自由的欲望致使他接受了母亲奢侈的生活方式——甚至他的长相与母亲也要比与父亲更相像。斐狄庇得斯的自由只是虚幻而已。

斯瑞西阿得斯让儿子去学修辞术。他听说有一些“智慧的灵魂”，不管一个人讲话有道理还是无道理，他们都可以教这个人在辩论中获胜（94－99）。如果斐狄庇得斯学会了这种“不义之辞（unjust speech）”，② 那么斯瑞西阿得斯因为儿子欠下的债“就一个子儿也不用还了”（116－18）。为了逃避债务，斯瑞西阿得斯寻找可以使软弱无力的说法变得雄辩有力的修辞术。他想入非非，认为那种修辞术可以给他带来自由，无论人渴望得到什么，那种修辞术似乎都能赋予玩修辞的人一种说服他人的力量。如果一个人拥有了修辞术许诺的绝对力量，那么他想怎么说就怎么说。他

---

① 【194】斯瑞西阿得斯说“爱马病”（ἱππερον）消耗了他的财产（74）。现存的古希腊文学中只有《云》中出现过这个词，可能是阿里斯托芬自己造词。这个词将“马”（ἵππος）与后缀ερος连接在一起，这个后缀常用来表示黄疸病（ἰκτήρος）与水肿病（ὕδερος），但这个词缀发音与表示“爱”的ἔρος相同，因马而患的病就是爱马病。斯瑞西阿得斯暗示了斐狄庇得斯被某种病态的欲望所影响。

② 罗念生先生将《云》中的两种逻辑翻译为“正直的逻辑”和“歪曲的逻辑”，译者译为“正义之辞”和“不义之辞”，凡下面涉及到《云》引文的翻译，译者均参照罗念生先生译文，个别地方略有变动。——译注

不必说真话，畅所欲言对世界的看法。他的言辞不受外部世界的约束，可以按照自己喜欢的方式描绘世界，并且说服别人也与他采取相同方式看待世界。这样的自由暗含在使无力的论证变得富有说服力的修辞术中，这无疑诱惑了那些怨恨生活束缚的人们。

斯瑞西阿得斯说，如果斐狄庇得斯爱父亲，那么就得去学习不义之辞（86）。斐狄庇得斯不听从父亲的话。他不愿意失掉自己男人味十足的肤色去结交那些整天只知道在屋子里夸夸其谈的人们（119－120）。“面色苍白”的苏格拉底就像个阴影（103）；①他们否定斐狄庇得斯热衷的生活方式。由于儿子不顺从自己，斯瑞西阿得斯决定不再养他，将他扫地出门（121－123）。斐狄庇得斯声称【10】要去舅舅那里，舅舅不会不给他车马（124－125）。斐狄庇得斯抛开的不仅是自己对衣食供养的需要，而且割断了与父亲之间特定的关系。

儿子不听从他，所以斯瑞西阿得斯决定自己去苏格拉底的学校，也就是阿里斯托芬称之为“思想所”的地方。他知道自己不大可能成为苏格拉底的学生，因为他年事已高，记忆力差，思维迟钝（129－130）。斯瑞西阿得斯清楚自己能力有限。他是个普通人，没有异想天开能够拥有任何高贵的自由。可是为形势所迫，他要寻求据说苏格拉底可以给予的那种非凡的自由。正是对自由的渴望导致一个人悲剧性地否定必然性。像斯瑞西阿得斯这样虚荣心如此少的人都要去求教苏格拉底，阿里斯托芬借此揭示了日常生活中紧张状态的严重性以及生活可能演变为悲剧的普遍性。

---

① 苏格拉底的一位学生告诉斯瑞西阿得斯，学生们不允许在户外时间过长，阿里斯托芬借此嘲笑苏格拉底那伙儿人“苍白”、“不食人间烟火”的样子（198－99）。斐狄庇得斯最终还是进了苏格拉底的学校，斯瑞西阿得斯满怀信心，以为儿子接受教育后会面色苍白地回家（1171）。又见 1112。

斯瑞西阿得斯引介思想所

在思想所，苏格拉底的一个门徒为斯瑞西阿得斯介绍了学校的情况。这个门徒告诉他，苏格拉底最近的一项成就是，当一只跳蚤从苏格拉底同伴的眉毛上跳到苏格拉底头上后，他测量出了这个跳蚤跳的距离是它脚长的多少倍。苏格拉底解决这个问题的方法巧妙之处在于，他把跳蚤的脚浸在融化的石蜡中，石蜡凝固后形成了一只"拖鞋"，然后用这个鞋子作为标尺来计算开瑞丰的眉毛和苏格拉底的头之间的距离（148－152）。测量这样的距离，苏格拉底当然是在做不可能的事情，因为当他们移动时，他和开瑞丰之间的距离是不断变化的。这种测量的前提应该是，他们二人都固定不动。此外，苏格拉底的科学探讨他和门徒之间的身体关系，并且这种关系靠数学术语来理解，而非一种友谊或爱的关系。借苏格拉底的荒唐举动，阿里斯托芬暗示苏格拉底这帮人相信自己的生命会比芸芸众生更永恒，① 同时，他们之间的关系是靠"身体"来定位的。苏格拉底及其门徒的其他活动也揭示了这样一个悖论：对身体的否定与完全沉溺于身体两者并存。尽管苏格拉底将自己悬挂在半空中，正如我们所见，他同时还专心思考许多现实中的事情。

【11】有人问苏格拉底，蚊子的声音是从嘴里还是从尾部发出来。观察了蚊子身体的内部结构以及内脏形状之后，苏格拉底得出结论，声音一定是从尾部发出的，因为它的尾部连着一根细肠，当空气用力从细肠通过时，声音就发出了（156－64）。因为苏格拉底有着得天独厚的"观察脏腑"的能力，斯瑞西阿得斯认为苏格拉底很幸运（166）。苏格拉底的洞察力是针对身体的，吸引苏

---

① 苏格拉底悬挂在半空中，称斯瑞西阿得斯为"朝生暮死"的人（223），显然把自己排除在那一类人之外。

格拉底的音乐是蚊子嗡嗡的叫声，他不断探寻，去发现事情发生的原因，并且还要做出解释。当苏格拉底关注蚊子的尾部时，他并不因为事物本身微贱而忽略它们。他混淆了放屁和歌唱，认为屁股也能产生音乐。[①] 接下来那个门徒又讲了个故事，说有一天苏格拉底张着嘴观察月亮运行的轨道，恰好一只壁虎拉屎，弄脏了苏格拉底（171－73），通过这个故事，阿里斯托芬要提醒苏格拉底屁股的作用是什么。

在门徒“研究地下事物”的事例中，苏格拉底对微不足道之事的曲解尤其明显（188）。他们都弯腰低头，盯着土地从事研究。就像“四足动物”一样（184）。阿里斯托芬说，如果一个人对世界的观察仅仅局限在物质自然界，那他就丧失了作为直立行走的人的尊严。斯瑞西阿得斯发现，当学生们弯腰研究土地时，他们的“屁股却朝着天上”（193）。现在是人体中的低俗部分见了天日。这些人对土地或者对物质的研究，表明人与动物之间最为显著的共同点。但是苏格拉底师徒（Socratics）没能明白低俗事物之所以被称为低俗的特征所在，因为那个门徒称屁股朝着天上，是在“研究天文学”（194）。屁股和头毫无区别；都在运用智力，至少是某种智力。这帮人只看到了躯体的运动，不承认世界的物质特性给人们施加的任何局限。[②]

苏格拉底首次在舞台上亮相时，他坐在一个悬挂在半空中的吊筐里，因为他认为自己思索高深的问题，就必须得把心思提升到空中；他必须将旷世罕有的思想混在稀薄的空气中。并且，苏

---

① 那个学生用动词“歌唱”（ᾁδειν）来形容蚊子嗡嗡声（158），歌唱一般用于音乐、诗歌等活动，例如，荷马在《伊利亚特》开篇吁请女神，或者说缪斯，“歌唱”阿喀琉斯的愤怒（《伊利亚特》I，1）。苏格拉底并未区别缪斯的歌唱与蚊子的叫声。

② 让苏格拉底的门徒摆出这样的姿势，阿里斯托芬暗示他们是同性恋。也许阿里斯托芬要说明是，出于对自足性的期望，这些人不承认他们对女人的依赖，就像他们（我们马上就能看到）忘了自己需要食物。

格拉底解释说，也许他根本就不可能拥有高深的思想，因为只要他一靠近土地，“土地就会用力吸收思想的水分（moisture）”（232－33）。[①] 苏格拉底顺口提到水芹菜，他认为水芹菜吸水和土地吸走思想的水分是一个道理（234）。苏格拉底的思想如果受到什么事物牵累和影响，那么肯定是物质。也正因为这个原因，苏格拉底为了能够思考高深的东西，就要把自己悬吊在半空中。其物质性是引发他虚无缥缈思想的原因。与【12】水芹菜的经历相同，苏格拉底的思想与毫无智慧的自然事物属于同类，但是，苏格拉底坐在高处，俯视着“朝生暮死”的斯瑞西阿得斯（223）。

农夫斯瑞西阿得斯无法理解苏格拉底关于土地影响思想的复杂解释。“你说什么，”他问，“思想会把水分吸到水芹菜上去吗？”（235－36）。对他而言，苏格拉底的解释简直就是对牛弹琴，但在斯瑞西阿得斯的常识看来，还是认为思想是积极的。他想象着思想施行控制，而不是被土地牵累。在斯瑞西阿得斯对苏格拉底思想的理解中，阿里斯托芬让我们看到苏格拉底师徒缺乏对自我的认知：“悬浮”说明他们的思想处于物质之外，而他们对世界的研究却将思想降低到物质层面。

苏格拉底师徒渴望自由，但在他们对自由的渴望中，忘记了人类的局限。斯瑞西阿得斯说，如果人家欠他钱，他的记性很好，当他欠别人钱时，他就什么也不记得了（484－85），[②] 他的话用在苏格拉底那些人身上比用在他自己身上更符合事实。记得自己债务的是斯瑞西阿得斯，而忘掉债务的正是苏格拉底师徒。阿里

---

① Dover 指出，苏格拉底关于思想的理论竟然与 Apollonia 的第欧根尼（Diogenes of Apollonia）的说法相似。见他的《云》注释本，第 12 页对 230 行的注释。

② 亚里士多德在《伦理学》中描述的大度的人也同样，希望他人对自己感恩而非他感恩于他人。他记住自己施惠于人而忘记自己受惠（《尼各马科伦理学》1124b12－15）。他也试图逃避必然性，想拥有的都是美好但不实用的东西（《尼各马科伦理学》1125a11－13）。

斯托芬向我们说明，那些人对于物质需要、家庭以及政治健忘到了何种程度。

当一个门徒告诉斯瑞西阿得斯他们晚饭没东西可吃的时候，我们看到，苏格拉底师徒忽略了身体需要。为了解决吃的问题，这个门徒说，苏格拉底“把一些细灰洒在桌上，再把一根铁钎弄弯，拿个指南针，到健身场上偷别人的斗篷①”（177－79）。但是苏格拉底的“几何学”并不能提供必须的食物。第一次忘记了晚饭，苏格拉底给门徒吃不能吃的东西②。这个事件说明了两个问题，第一，苏格拉底的行为好像是他不受身体需求的束缚，第二，他并不像自己希望的那样不受身体约束。哲学不能把人从身体需求中解放出来。当斯瑞西阿得斯听说门徒们在“研究”和“寻找”地下的东西时，他认为是在找洋葱，并且告诉他们哪里能找得到（199－89）。斯瑞西阿得斯的误解再次揭示了一个事实：苏格拉底师徒不知道怎样找到食物。实际上，思想所需要斯瑞西阿得斯的实践知识。③

---

① 原文中“斗篷”一词与“祭肉”谐音。——译注

② 评论家们对这次偷窃如何能得到食物迷惑不解。为了避免翻译的困难，Arrowsmith 让那个门徒多说了一句：“他卖掉了斗篷买了吃的”（《云》，第 124 页 177－79 行注释）。偷斗篷换食物的故事揭示出，苏格拉底处理人的基本需求时如此无能为力。Dover 说苏格拉底在模仿厨师，这没错，但是苏格拉底往桌上撒的是灰【195】而不是大麦，“不吃晚餐而代之以学习几何学”（第 86 页 177 行注释）。由此我们应该想到，《王制》中苏格拉底没有吃晚餐而谈论正义。柏拉图的苏格拉底也发现了食品的替代物，但是与阿里斯托芬所说的替代物不同。阿里斯托芬的苏格拉底与柏拉图的苏格拉底既有相同之处，也存在差异。

③ 斯瑞西阿得斯采用另一种方式，不断提醒苏格拉底生活物质层面的存在。苏格拉底召集“云神”时，斯瑞西阿得斯担心自己被淋湿；他想用放屁来模仿云神的轰鸣，要让自己也痛快痛快（267，294－295）。听了斯瑞西阿得斯的有关身体反应的言语，苏格拉底让他闭嘴，因为斯瑞西阿得斯“挖苦”云神，话语间有不详之兆（296）。

苏格拉底把自己悬在半空也好，用几何学代替食物也好，他都是要试图压抑身体的需求。与此相似，他也忽略了家庭关系。他和他的诸多门徒似乎都没有【13】任何亲戚。当苏格拉底就雷和雨形成的原因向斯瑞西阿得斯做出科学的或者说“自然的”解释时，阿里斯托芬欲借此表明，苏格拉底忽视家庭关系。苏格拉底说，是旋风而不是宙斯迫使载满雨水的云互相撞击，裂开，发出巨响（376-78）。与前面相同，斯瑞西阿得斯依然是误解。这次误解是因为希腊的旋风一词δῖνος和希腊词中“宙斯的儿子”相似。斯瑞西阿得斯把苏格拉底的话解释为，因为宙斯的儿子取代了宙斯位置，所以打雷下雨（380-81）。① 但是苏格拉底没能领会斯瑞西阿得斯的错误解释（383-84）。他忘记了儿子的名字可以取自父亲的名或姓，这表明父子之间密切的关系，甚至一个人的身份是由父亲来确定的。斯瑞西阿得斯，这个直接把δῖνος理解为宙斯姓氏的人，在思想所介绍自己时，说自己是“来自喀铿那乡的斯瑞西阿得斯，斐冬的儿子”（134），但苏格拉底及门徒确定自己身份以及互相确定身份时，都不提及他们的父亲。

与对待家庭的方式相同，苏格拉底师徒几乎与政治也毫无关系。② 阿里斯托芬对比了苏格拉底的门徒与斯瑞西阿得斯：前者的视野绝对是超越国家观念的，后者则只会把苏格拉底门徒告知的事情做政治解释。当苏格拉底的门徒为斯瑞西阿得斯解释几何学在绘制地图时的作用时，斯瑞西阿得斯却认为几何学者正在测

---

① Dover，《云》，第381行注释。

② 确定开瑞丰身份的不是父亲的名字，而是他的乡区（deme）（156）。但这个说法并不能把他与一个特定的地方联系起来，因为一般都认为，开瑞丰之所以被称为“斯斐托斯人”，不是因为他来自斯斐托斯，而是因为σφήξ一词是个双关语，有“黄蜂”的意思。见Dover《云》第114页156行注。如果斯斐托斯人只是个双关语，不是真正要说明开瑞丰的乡区，那苏格拉底命名开瑞丰的方式说明，言辞可以让人与自己的出身脱离干系：开瑞丰是一个斯斐托斯人，原因是一个语言游戏，而不是因为他的出生地。

量人们要划分的土地（203－05）。斯瑞西阿得斯不承认雅典在地图上，因为在那里他看不到法庭的陪审员（207－08）。他还在地图上寻找自己的同乡，那个离他最近的邻居（210）。他为斯巴达距离雅典如此之近而震惊，请求那个门徒把它移到更远的地方（215－16）。相形之下，那个门徒并未意识到，雅典正处于战争之中。[①] 那个门徒是作为不考虑任何个人利害关系的人来看地图上的整个世界，而斯瑞西阿得斯却是作为一个雅典人在做出反应。斯瑞西阿得斯不断地提醒我们，人不仅仅是生活的旁观者，还是一个受特定时间和地点限制的参与者。

在对传统神的否定和对云神的崇拜中，苏格拉底的多面性（universality）一览无余。云神没有固定的形状和形式。[②] 他们脱离于任何事物的限制和束缚之外，正如苏格拉底告诉斯瑞西阿得斯的，“他们想变什么就变什么”（348）。苏格拉底祈求云神“升起来吧，出现在天空中”（266）。希腊语中“在天空中”也有“升高”【14】或“悬挂”的意思。苏格拉底把自己悬挂在半空中，把云神作为典范。尽管轻灵的云神以女人的形象出现在舞台上，但是他们升到空中时就可以褪去人的外形。[③] 苏格拉底说云

---

① 在戏剧的最初几行，斯瑞西阿得斯引起了人们对战争的注意。他诅咒战争，因为战争使他的奴隶不守规矩（6－7）。暂不论斯瑞西阿得斯观看世界地图时对战争发表的言论，《云》似乎遗忘了战争的存在。战争的主体——人希望摆脱限制，这导致阿里斯托芬的苏格拉底必然忘记战争。

② 斯瑞西阿得斯第一次看到云神时，确信这些人都是女人，而不是什么云神，因为“她们有鼻子”（344）。有鼻子就意味着有特定的外形。阿里斯托芬也许是为了让观众想到苏格拉底，如果想到的不是苏格拉底丑陋的话，就是他那众所周知、与众不同的鼻子。苏格拉底以奇怪的外表著称；他试图超越自己物质性存在的尝试注定要失败。

③ 苏格拉底乞求云神到来时，列举了几个神可能居住的地方，这是一种传统的祈祷方式（270－73）。祷文体现了祈祷者的虔敬，他事先不知道神在何方。（见荷马《伊利亚特 XIV，514－15》；埃斯库罗斯的《欧墨尼得斯》，292－97）。苏格拉底列出了云神可能居住的五个地方，拉长了传统的

神是“闲人们”的神明，“我们的聪明才智、诡辩说辞、欺诈奸邪都是他们（云神）赋予我们的”（316－18）。“闲”在希腊语里字面意思是“无事可做”。没有定形的、抽象的云神培育人们，让人可以生活在抽象世界中。苏格拉底声称，通过和云神交谈，掌握天国事物的真理，斯瑞西阿得斯就可以如愿以偿成为机智的雄辩家（250－61）。云的无形（formlessness）是斯瑞西阿得斯所寻求的修辞术的无形的突出表现。修辞学家可以为一个论题的任何一方说话，就像云神能以任何形式显现。这个世界缺乏确切的原则来限定人的能力，云神的无形就象征了世界的这种混沌。所以丝毫不奇怪，苏格拉底说除了混沌太一、云神和舌头之外不信奉什么神（424）。云神说明，混沌让修辞术的自由成为可能，正是它，能够使软弱无力的论证变得雄辩有力。①

云神没有形状，似乎非常自由，但他们也是自然界的一部分。②斯瑞西阿得斯猜想是宙斯的儿子取代了宙斯的位置时，他认

（接上页）祈祷，使之变得可笑。【196】地点名单的长度说明了存在无限的可能性。就像没有特定的外形一样，云神居无定所。

① Segal说，苏格拉底将云神作为无形的混沌以及不义之辞的代表是错误的。但是，对于阿里斯托芬来讲，云神“与*φύσις*（本质）相关，但却不是不义之辞的本质”（《阿里斯托芬的云神合唱歌》，前揭，页156）。云神带来“欢乐、生命、自然之光”以及“丰沛的雨水”，代表的是“健康的本质”，页154－56。因此，Segal认为，云神应该支持正义之辞，页150－52。此外，云神们判定，斯瑞西阿得斯使用邪恶的方式之所以会失败，完全符合他们的身份，页155－57。Segal过于轻率地将生命与道德秩序联系在一起，忽视了云神没有定形代表的含义。云神与他们所模仿的各种东西毫无区别。他们同情正义之辞，不是因为正义之故，而是他们可以随心所欲站在一个问题的任何立场。他们同样鼓励不义之辞（1034－35）。他们变化万端以至于没有定形（见275与348）。苏格拉底不能控制云神，这并不表明云神对生活与道德的态度有什么过人之处，而是透露了他们本质上就不可靠。虽然混沌之神本来要暗示聪明人控制与操纵的时机，但最后也许表明了，根本就不可能控制。

② 斯瑞西阿得斯将云神们的雷鸣比作自己放屁，提醒我们云神的物质性（293－94）。

为，统治世界的不是物质必然性而是意志。但是，在苏格拉底看来，云神是由于旋风的“迫使”才运动的；他们互相撞击发出的声音是雷声，撞裂之后便产生了雨（376－79）。苏格拉底以斯瑞西阿得斯吃饱后的胃为例，说明云运动时发出的声音（385－91）。[①] 苏格拉底甚至还用机械运动的必然性解释霹雳，而霹雳在古希腊被看作宙斯保护正义的工具（395－41）。

与苏格拉底把自己吊在篮子中企图超越大地一样，云神的自由也很虚幻。人们奢望借助作为普遍真理的知识脱离特定时间和地点的束缚，这最终会让人模糊了自身的独特性所在。正是通过发生在特定时间和地点的事件对自己进行控制和调节，人性才得以发展，人们忘记了这个道理。人忽视自身存在，渴望无形无迹、自由自在的生活，这在云神的活动中得到揭示。正是因为云神没有形状，他们可以模仿人的本性，但表现人的本性用的却是【15】狼、鹿、人马等非人的外形（346－55）。[②] 人追求绝对自由，崇拜云神，而自身的形态却模糊不清。苏格拉底“大摇大摆地在街上走”，“乜斜着眼睛看人”（362），云神甚至认为他有些畸形。斯瑞西阿得斯试图追随苏格拉底却遭遇挫败，阿里斯托芬藉此指明苏格拉底的生活方式如何损害了人性。

云神承诺斯瑞西阿得斯，只要工作不辞劳苦，不怕冷，不怕饿，不喝酒，站也站得，走也走得，那他一定能够成为聪明机智的辩才（412－19）。实际上，云神在要求他为了在舌战中获得力

---

① Whitman 说，“云神们既作为女神（事实上，她们只是女神），又作为自然现象的身份的含混性，是由‘必然性’控制的，这是自然法则”（《阿里斯托芬与喜剧主人公》页 139）。Whitman 注意到“天文学与烹饪学的结合”，但他没有深究喜剧荒谬性背后的重要意义。“结合”代表了不食人间烟火与研究物质本性两者在苏格拉底身上的统一。

② 在《云》中，苏格拉底说云神会以动物的形象来表现人的性格，比如人头马的淫荡、狼的贪婪和鹿的胆怯。——译注

量而战胜自己的身体。斯瑞西阿得斯吃苦耐劳，并不习惯舒适安逸的生活，所以他接受了云神的挑战（420－22）。斯瑞西阿得斯很快列举出自己信服老师的种种方式——为了成为一个狡猾的骗子，挨打，挨饿，甚至被剥皮，他都不怕（439ff）。他还描述了自己意欲成为的聪明骗子的特征。其中有些是没有人性、没有生命的东西，比如，讼棍，饶舌的人，狐狸，钻孔机，皮带（448－49）。斯瑞西阿得斯甚至最后还要"像送上根腊肠一样把自己孝敬给这些深邃的思想家来吃"（455－56）。我们由此可以窥见斯瑞西阿得斯行将毁灭的命运。

列举聪明骗子的特点时，斯瑞西阿得斯用的是传统的快调（πνῖγος）——表演者一口气说出数行诗句。表演快调的人假称自己是一位雄辩的演说家，不用停下"演说"来呼吸。表演快调对身体的要求即是对身体的征服。但是，πνῖγος字面上还有"呼吸受阻"、"窒息"的意思。正如该词所表达的意义，对身体的征服是以窒息为代价的，这正是斯瑞西阿得斯成为思想所一员的恰当方式。

合唱歌：云神们对观众的演说

斯瑞西阿得斯开始在思想所学习后，云神们表演了传统的合唱歌，他们直接向观众发言，打破戏剧的虚构气氛。然而，并不像阿里斯托芬在其他喜剧中的安排，合唱队仅仅就剧情与观众交流。《云》中，阿里斯托芬本人通过合唱队向观众言说。【16】云神没有确定的形态，凭借这一鲜明特征，诗人可以将自己的话语，以及自己的身形，加诸苏格拉底师徒所崇拜的，象征混沌的云神身上。也许是为了与那个忘我沉思物质本性的苏格拉底形成对比，阿里斯托芬在《云》中比其他剧中的介入都多。阿里斯托芬将喜剧视作自己的子嗣后代（530－32），他提醒我们，遗忘自我的苏格拉底没有创造出任何归于他自己名下

的东西。①

阿里斯托芬说，他的孩子——他“最好的”一部喜剧——来寻找聪明的观众。② 它在寻找自己的同类（520－24，534－35）。相形之下，苏格拉底虽然同样在寻找同类，但不是在人群中，而是在与他轻飘的思想类似的稀薄空气中寻找。阿里斯托芬写戏剧，演给城邦公民看，由他们做出评判，在这一点上，他与苏格拉底不同，苏格拉底过的是与世隔绝的生活。阿里斯托芬要寻找聪明的观众，但他对能否如愿找到心有戚戚者并无把握。他告诉我们，

---

① 据说，神圣的云神助佑闲人，或者准确地说，那些无所事事的人（316）。无所事事的人包括诗人（严格地说，“那些写颂歌的人”334），他们在诗篇中赞美云神（334－39）。相形之下，苏格拉底没有创造任何东西。

② 智慧（σοφός）一词也有聪明（clever）的意思。Whitman 认为，《云》并不是阿里斯托芬喜剧中比较出色的一部。现存的《云》是在未能获奖的较早版本基础上修改的。怀特曼推测，最初戏剧描写了喜剧主人公的胜利——不义之辞获胜，斯瑞西阿得斯最终逃脱了债务。在 Whitman 看来，这样的戏剧不会受欢迎，因为它“过于赞同【197】新式教育”（页 136）。修改时，阿里斯托芬试图“重新调整道德平衡”，但是“意识到自己无法在不损害戏剧性的基础上使之道德化，于是放弃了努力”（页 137）。Whitman 断定，现存的《云》构思欠妥，是个没有完成就放弃了的剧本。他认为“喜剧的英雄主义”是阿里斯托芬喜剧的精华，也是《云》所欠缺的，因此他不喜欢该剧。英雄主义必然让“放纵无度的生活乐趣（joie de viver）”获胜，“必然会以一种或另一种方式，主张无限，取消限制、理性，甚至推翻诸神”（页 22，24，又见页 21－58）。然而，事实是阿里斯托芬把这部最偏离 Whitman 理想标准的戏剧称为自己“最有智慧的”的一部。Whitman 提出，该喜剧的核心存在一个关于无限的乐观断言，但讨论这个问题时他没有充分注意以下事实，即事件的戏剧性解决表明了不可能的成为了可能（见列奥·施特劳斯《城邦与人》页 62）。阿里斯托芬表明，“放纵无度的生活乐趣（joie de viver）”的获胜只能发生在空想世界中。他带给观众喜剧胜利的愉悦的同时，又让观众明白那种生活乐趣（joie de viver）只在喜剧舞台上可以实现。作为阿里斯托芬最富智慧的喜剧，《云》通过戏剧行动，明确了没有限制、没有约束的生活愿望无法实现。

《云》剧的一个早期版本在上演时曾遭到市民们的拒绝（524－25）。苏格拉底的寻找和阿里斯托芬的寻找形成对照，苏格拉底在彼此相像的空气和思想中寻找，他没有阿里斯托芬那样的限制，不用受限于人们的不完满以及世事的变化莫测。

阿里斯托芬通过合唱队发言，目的是为《云》吸引评判者的选票。他说自己的喜剧理应获胜，因为它适度节制。这种适度拒绝使用粗俗的表演手段，比如穿上挂有皮制阳物的衣服，表演下流舞蹈，或者像闹剧一样打斗（537－43）。但是，众所周知，阿里斯托芬的喜剧也因运用这些有悖于节制的表现方式受过指责。① 但阿里斯托芬的智慧是否恰恰在于他能够为了节制而使用这些粗俗手段呢？粗俗手段不仅能刺激身体的快感，还能唤起人们注意苏格拉底师徒所忽视的某些人性：不仅是身体的愉悦，还有生命的激情，下流舞蹈刺激以及善意或者恶意打斗引发的激情。苏格拉底师徒忽视身体和生命热情，自认为是高妙、永恒之人，他们沉浸于这种自负当中，阿里斯托芬认为，这种自负使他们失去了人在有限的生命中可以享受的幸福。从阿里斯托芬的立场来看，不懂节制的最好例证是苏格拉底误入歧途的对自由的欲望，而不是人们对生理欲望的放纵。【17】通过提醒人们是什么导致那种自由不可能实现，阿里斯托芬的喜剧提倡了适度节制，反对苏格拉底对生命的极度疏离。

阿里斯托芬宣扬自己的美德，自称是在克勒翁春风得意而不是失魂落魄的时候攻击他的（549－50）。阿里斯托芬也同样攻击许珀玻罗斯，但他没有降格到与其他喜剧诗人一样，居然去奚落

---

① 其中一种指责就是“大喊大叫”（543）。《云》是以斯瑞西阿得斯伤心地放声哭喊开场。Hickie说，“注释者们本来早就该发现诗人（阿里斯托芬）自吹自擂的矛盾之处；诗人自己的作品可以为证，他曾为所有有悖于庄重、优雅品位的地方自责，但他又在其他作品中毫不客气地指责那种品位”（《阿里斯托芬的喜剧》，前揭，页140，注5）。

许珀玻罗斯的母亲。[1] 概括地讲，阿里斯托芬自诩尽到了一个雅典公民的职责——他嘲笑腐败的政客以捍卫雅典。他知道自己的嘲笑应该有限度，不去侮辱一个人的母亲。在阿里斯托芬看来，这个世界上尚存在一些神圣的事物。

当阿里斯托芬让歌队再次以云神的身份发言时，云神们认可了城邦的诸神，因为他们恳请传统中的诸神加入歌队（563 - 74，595 - 606）。之后云神责备雅典人不敬诸神，雅典人草率出征或者任命克勒翁做将军时，是诸神电闪雷鸣或狂风骤雨加以阻止，保护了雅典城邦（575 - 86）。云神们变得虔诚敬神并且富有政治责任心。当他们责备雅典人不尊敬云神时，让我们想到阿里斯托芬责备雅典人不让他的喜剧获奖。阿里斯托芬似乎想在云神身上留下自己的影子。

云神在合唱歌的结尾带来月神的口信，说月神生了雅典人的气。月神夜里给雅典人送去光亮，但是雅典人还是试图改变历法，把一个月的日子弄得一团糟。雅典人不知道“要按照月神的规定来过日子”（626）。他们把一种不自然的时令强加于时间之上，企图控制时间，对神大不敬并且导致了时间的混乱（615 - 16）。例如，雅典人不按照规定的时间献祭诸神（617 - 20）。改变历法的结果是，每当“诸神在禁食，或悲悼门依或萨尔珀冬[2]的时候，（雅典人）却在欢笑献酒”（621 - 23）。云神对雅典人的斥责，表明雅典人与苏格拉底有相似之处，他们都认为自己能够拥有更多自由。雅典人修订历法，设想能够控制时间，认为自然无法限制他们选择什么样的习俗。他们自信能够战胜时间，以至于忽略了

① 阿里斯托芬在其他地方也提到过许珀玻罗斯，如《阿卡奈人》846，《和平》681。见 Dover，《云》552 行的注释，页 170。Dover 提到，阿里斯托芬的一个竞争者把许珀玻罗斯的母亲描写成为醉醺醺的老女人（第 555 行的注释，页 171）。

② 门依和萨尔珀冬是荷马史诗里的英雄。——译注

生死大事，应该哀悼的时候反而放声欢笑。云神们虽然当时斥责雅典人在诸神禁食和哀悼的时候却大搞庆典，但云神【18】曾经享受了雅典人“四季节日里献祭”的愉悦（309－10）。受阿里斯托芬的影响，自由快乐的云神们一度提醒人们，人是有限的，就像喜剧诗人自己也告诫人们为什么悲伤。

苏格拉底教导斯瑞西阿得斯

合唱歌之后，苏格拉底教导斯瑞西阿得斯时并不顺利。苏格拉底首先想教他诗歌的韵律和节奏。但是当苏格拉底说到“最美的韵律”时，瑞西阿得斯只能联想到吃的（636－44）。斯瑞西阿得斯沉不住气，不想学韵律，因为他不知道这个东西能提供什么生活必需品（648）。[①] 斯瑞西阿得斯做出一个猥亵身体的动作后，[②] 苏格拉底却转向了对于语言的抽象讨论。有些动物的名称既指代阳性也指代阴性，因此苏格拉底需要创造一些新词，让其中一些表示阳性，另一些表示阴性（658－66）。苏格拉底的第二项改革涉及到希腊语言的特殊形式——一些阳性名词带有阴性词尾。苏格拉底提出，所有阳性名词只能有阳性词尾。[③] 在列举的每个例子中，苏格拉底都要剔除语言的模糊性——这种模糊性是在发展中形成的特点，严格意义上来说并不是理性的产物，但是却已经被作为习俗接受。名称揭示了这个世界的理性：每个事物都是简单的，不是阳性就是阴性，因此容易分类和理解。苏格拉

① 他问，“韵律如何帮我收获大麦？”（648）。

② 苏格拉底提到“达克提罗斯”节奏，“达克提罗斯”原意是“指头”，后来代表长短短节奏。斯瑞西阿得斯重复苏格拉底所说的话时，做出了一个猥亵动作，握着拳头伸出了他的中指。——译注

③ 苏格拉底给出几个阳性名词的例子，说明这些词的呼格形式带有阴性词尾（686－91）。毫不奇怪，他不用自己的名字做例子，也未考虑他的提议会给自己和他人名字带来什么影响和变化。

底仍然在寻找“最美丽的韵律”。斯瑞西阿得斯依然困惑不解，语言的合理性怎么能帮他逃债。

斯瑞西阿得斯的不耐烦最后迫使苏格拉底不得不转向他的债务问题。苏格拉底为斯瑞西阿得斯自己想出的主意而高兴，斯瑞西阿得斯要花钱请一个巫婆把月亮关在盒子里，这样就可以使某段时间停止（749-56）。还债那天也就永远不会到来。接着斯瑞西阿得斯想出第二个逃债的办法，他要把太阳的热量用一个放大镜反射到记录债务的石蜡片上。他已经学会利用关于自然的知识来融化掉记录债务的判词。苏格拉底再一次为斯瑞西阿得斯的办法感到欣慰。

斯瑞西阿得斯这两个主意的目的都是要摆脱所有约束，不仅要消除时间流逝的必然性，还要克服保持【19】人们之间行为正当性的习传的强制力。一个人只有对未来的事情做出承诺，比如还债，他的生活才能获得延续和永恒，这样他就必须接受斯瑞西阿得斯所谓的繁重负担的束缚。像斯瑞西阿得斯那样不在时间限制的范围内行动，就等于把生命从必然性的语境中连根拔起，无异于招致死亡和悲剧。那么也就不奇怪，斯瑞西阿得斯逃债的最后一个主意居然是自己的死亡。

如果有人控告他，并且没有人为他作证，斯瑞西阿得斯就会跑去上吊（779-80）。他说，“因为死了就不会再有人告我”（782）。为了逃避必然性，斯瑞西阿得斯向必然性屈服，因为死后就一了百了。为了自由，他可以毁灭自己。实际上斯瑞西阿得斯已经变得与苏格拉底相像，为了在一个特定的共同体中逃避生命之短暂，苏格拉底把人降格为毫无差异的肉体，可这恰恰让他难逃朝生暮死的命运。斯瑞西阿得斯清楚地道出了追求绝对自由之人必然为自由所累的境遇，苏格拉底不再感到欣慰。他拒绝承认自己的行为必然导致毁灭，咒骂斯瑞西阿得斯，把这个愚蠢的老头儿赶出了思想所（781，783，789-90）。

斐狄庇得斯面前的争辩

被赶出学校后，斯瑞西阿得斯又试图说服儿子去学习修辞术。这次他没有以斐狄庇得斯对他的爱为托词（86），而是以公正作借口：以前，当斐狄庇得斯还是孩子的时候，斯瑞西阿得斯凡事都依着他，现在斐狄庇得斯应该反过来听父亲的话了（861－64）。斯瑞西阿得斯说，在儿子面前他从来未有过真正的威信，因为他已经习惯顺从儿子，而不是要求儿子顺从父母。斯瑞西阿得斯一向溺爱斐狄庇得斯，那么斐狄庇得斯对父亲让他学习修辞术的要求置之不理也就不足为奇。但斐狄庇得斯做出了让步。也许他被父子之间平等的论点所吸引：父亲怎么对待他，他就应该怎么对待父亲。这种观点适用于任何两个独立的个体，可以无视儿子对父亲应有的义务。

在思想所，斐狄庇得斯目睹了一场竞赛，或者说是正义之辞（Just Speech）与不义之辞（Unjust Speech）之间的一场争辩，谁赢了谁就有资格教斐狄庇得斯。正义之辞捍卫传统的行为方式和【20】城邦诸神。首先，正义之辞赞颂节制和约束。以往，年轻人沉静贤淑，尊敬长者，在情人面前举止文雅得体，参加体育训练，让自己变得勇敢健美。正义之辞谴责不义之辞所谓的新观念，它怂恿年轻人堕落放纵，既不尊敬父母也不遵守城邦法律（961－1023）。正义之辞给斐狄庇得斯列举了行为节制以及生活放纵各自形成的身体特征（1010－23）。这两次列举又是一次快调（πνῖγος）。在与不义之辞的争辩中，正义之辞发表关于优美体态的演说恰如其分，因为他声称，节制的生活就需要征服身体。但是到比赛的最后，他“语塞”了，陷入沉默。

不义之辞告诉斐狄庇得斯节制将会反对的那些享受——娈童、女人、赌博、美酒佳肴、寻欢作乐。他问斐狄庇得斯，如果没有这些，生命还有何价值（1071－74）？不义之辞要斐狄庇得斯思考

"生命的本能需要"。他的欲望也许使他同某个妇人发生奸情，也许奸情被人发现，如果不能用修辞术保护自己，那么他就完了。倘若学会了不义之辞，他就可以"纵情任性"，因为可以用自己的方式逃脱惩罚（1075－82）。[①] 修辞可以让他不用考虑行为的后果而为所欲为。他的罪行不会招致惩罚。聪明的言词可以不让斐狄庇得斯的过去影响到未来，就像斯瑞西阿得斯所希望的那样帮他摆脱债务。

针对斐狄庇得斯对自由的欲望，不义之辞发表了一通演说，然后揭示传统信仰和观念中固有的矛盾来反驳正义之辞。不义之辞将正义之辞的道德说教与某些英雄故事暗含的意思并置——正义之辞作为传统的代表，必须接受这些故事。例如，正义之辞认

---

① *νόμος*是"习俗"、"习惯"或"法律"的意思，"自然（*φύσις*）"常用做它的反义词。不义之辞诉诸自然，建议采用有悖于*νόμος*的行动，而正义之辞诉诸传统，捍卫雅典的*νόμος*（例如，961以下）。【198】传统中并没有明确区分自然与习俗，不义之辞反对传统，诡辩称正义不过是因袭的、不义的自然（见《王制》359c，《高尔吉亚》，482e－484c）。*νόμος* 和 *φύσις* 的准确含义并不清晰。自然通常与必然性相联，别无选择，而风俗是由人们约定俗成建立起来的。不义之辞提到"自然的必然性"（1075），但显然他认为人至少在某种程度上能够抗拒必然性，因此不义之辞一定要说服斐狄庇得斯"放任性情"（1078）。像习俗的存在所表明的，如果习俗被看作"自然的对立面"，那顺应自然本性就不可能是绝对必然的。Dover评论不义之辞关于自然的解释时，说明了自然一词在应用中的含混性：自然的必然性"可以表示宇宙的自然法则……包括死亡这一自然规律……以及躯体在生活中经历的全部……也可以被用来作为非法与不道德行为的理由"（《云》，页227第1075行注释）。他的评注提出自然既别无选择，又允许人们修正。人的自然需求可以由道德与风俗控制。但这种控制是自然的吗？该问题也正是《王制》的中心所在，《王制》探究了正义是与生俱来的还是在习俗中形成的问题（359c；及亚里士多德的《尼各马科伦理学》1134b18－35a5）。在习俗、道德控制自然的情形中，习俗是出于某种人的本性维护正义，无法绝对区分*νόμος*和*φύσις*。

为洗热水浴是娇里娇气的行为，热水浴又称为赫剌克勒斯浴，但传统中赫剌克勒斯又是一位以勇敢著称的英雄（1043-52）。此外，正义之辞反对青年演说辩论，然而尊敬的荷马却把英勇的涅斯托尔①描写为一位雄辩者（1055-57）。最后，虽然是传统的节制使得珀琉斯娶了忒提斯，但也是在传统中忒提斯弃珀琉斯而去，因为他的欲望不够“热烈”，或者说不能“整夜在床笫间作乐”（1067-69）。换句话说，传统赞颂艰苦劳作（赫剌克勒斯），但同时希望舒适安逸【21】（热水浴）；一方面坚信高贵属于行动（批评演说辩论），但同时又重视演说（涅斯托尔）；一方面歌颂节制（珀琉斯），同时又渴求欢娱（忒提斯）。事实上，恰如珀琉斯的故事中所传达的，传统观念总是倾向于认为，节制之人的自我克制所带来的欢乐是对节制的回报。人们经常指出这一点，即正义之辞没有必要用长篇大论来描述男童的肉体之美。② 他对于此过于津津乐道。提倡良好社会风尚的那种观念试图将所有美好事物都囊括到自己的说辞中去，或者说，他要把与美好事物相反的东西也统一起来，就像媒人极力撮合土里土气的斯瑞西阿得斯和贵族小姐。不义之辞认为，正义之辞的立场总是摇摆不定，正义之辞冠冕堂皇的公开一面恰恰反映出了它丑恶的内心。

最后，不义之辞向观众指出，所有的官员、法官、演说家、诗人都是些“该死的家伙”（1087-1104），他击溃了正义之辞。正义之辞设法在雅典城邦的信仰中找到正义，但是不义之辞告诉他，即便是城邦的权威人物们也不遵循那些信仰生活。在城邦的事务中，传统的丑恶面早已公然取代了冠冕堂皇的道德。正义之辞捍卫传统，俨然就是捍卫已经不复存在的东西。正义之辞无奈

---

① 涅斯托尔是荷马史诗中希腊一方的军师，口才极好，时常聚众演说。——译注

② Dover，《云》，页216-17第977-78行注释；Whitman《阿里斯托芬的喜剧英雄》，前揭，页123。

认输。

正义之辞最后向不义之辞认输的举动是，他脱下外衣扔向观众，并且自己也加入了他所谓淫邪的人们当中（1102－04）。他扔掉遮盖身体的东西——那些认为人不只是追求感官享受的肉体的社会观念和习俗。苏格拉底本人也曾偷窃别人衣服，他的学生坦然承认，苏格拉底用几何仪器偷了一件斗篷（179），并且斯瑞西阿得斯也在思想所丢了外套（499；856）。苏格拉底喜欢拿走衣服，或者说他习惯把作为身体的人暴露出来。但是他践行的却是正义之辞宣扬的禁欲苦行，他似乎不关心修辞术提倡享受的肉体快乐。苏格拉底摆脱传统观念，只是为了接受另外一种相反观念的折磨。城邦的权威们理论上提倡节制，实际上却追求享乐。而苏格拉底理论上允许放纵，实际上却是禁欲的。无论是传统观念还是苏格拉底，在接受人的动物性一面的时候都有所保留，不像不义之辞那样不知羞耻。然而，不义之辞不是一个人，仅仅是一个抽象观念的化身。【22】斐狄庇得斯学会了不义之辞，但他不愿彻底遵循不义之辞教导，不接受有损人之尊严的观点。

后　果

不义之辞的胜利影响了接下来的所有情节。此时云神们上演了第二段合唱歌。他们宣称，戏剧《云》应该在竞赛中获胜，不是因为这个喜剧出色，就像云神们在合唱歌中的表现那般出色，而是因为如果喜剧获奖，云神会给评判员诸多奖赏，反之则会惩罚评判员（1115－30）。他们许诺美酒佳肴等物质享受，提出如果不遵照云神们的意愿就动用强力。云神们模仿不义之辞的做法，利用人贪图享乐的欲望加以利诱，利用人对痛苦的恐惧进行威胁。按照阿里斯托芬的安排，在主唱段中，云神们自述他们为城邦行善避恶。没有定形的云神们又采用了另外一种身形。

此时，苏格拉底把斐狄庇得斯交还给他的父亲。苏格拉底保

证，对斐狄庇得斯教育的结果是，无论斯瑞西阿得斯卷入什么样的官司，他都能打赢（1151）。① 斐狄庇得斯告诉父亲，他的债不用在到期的那天即“法律规定的新旧日”还掉，在这件事情上我们得见斐狄庇得斯修辞术的功夫。“新旧日”是农历的最后一天，在那一天我们即看到旧月的末日，又看到新月的初日。斐狄庇得斯争辩说就不可能有这样一天，因为事物不可能既是新的又是旧的，就像一个女人不可能既是衰老的，又是年轻的（1181－84）。既然新旧日不存在，那么就需要对法律做出新的解释，以消除其中的矛盾（1185－86）。在这一点上，斐狄庇得斯追随了自己的老师们：苏格拉底要消除语言中的矛盾，不义之辞也批评传统的自相矛盾。每一个例子都说明，人类习传中的矛盾都是自然形成的。苏格拉底为了可以严格区分自然事物的阴阳性而修订语言，不义之辞要解除人类自然欲望的人为束缚。现在斐狄庇得斯坚持，传统惯例中的规定要和自然中月亮的盈亏谐调一致，同一个事物不能同时既是新的又是旧的。

【23】然而，衰老和年轻都不是绝对概念：它们说明的是关系。一个女人相对于某些女人是衰老的，而和另外一些女人相比却可能是年轻的。那么一个月中的新旧日也是同样道理，相对于过去的那个月，它是旧日，对于即将到来的这个月，它就是新日。这就是法律规定还债日期背后的逻辑。此外，如果人们认为一个女人不再年轻，什么时候可以称这个女人是衰老的？斐狄庇得斯的论辩假设，一个女人要么年轻要么衰老，并非一个变化的主体。这样，不仅在设法让习俗符合自然这一点上斐狄庇得斯追随苏格

① 儿子的归来让斯瑞西阿得斯兴高采烈，因为儿子满脸“抵赖和好辩”的神情（1172－73）。斯瑞西阿得斯高兴得大呼小叫，“哦，哦，我的孩子，哦，呦”（1170）。他在此重复了戏剧开场时的情形，但当时是伤心的呼喊。因此剧情的重复是不祥之兆，预示着他的第三次尖叫——儿子打他的时候（1321）——这个举动让人联想到俄底浦斯的弑父。

拉底和不义之辞，并且斐狄庇得斯对待自然的观点也同他们如出一辙。不能既旧又新的事物是简单的而不是复杂的。它和其他事物没有关系，并且不会发生变化。斐狄庇得斯认为世界由绝对事物组成，事物间相互毫无关联，并且不受时间影响。斯瑞西阿得斯因为儿子的聪明论证欢欣鼓舞。因为没有一天可以既新又旧，所以债主永远不会有这样一天能索回他们的钱财。

在接下来的一场中，斯瑞西阿得斯遇到他的债主们，他态度傲慢，赶跑了他们。他确信斐狄庇得斯的修辞术可以把他从债务中解脱出来。斯瑞西阿得斯如此行事，俨然有关自然知识已经赋予他自由。斯瑞西阿得斯吹嘘，“在有学问的人看来”，凭宙斯起誓是滑稽可笑的（1241）。他扬言一分钱都不会付给那些按惯例把阳性词尾加在阴性名词上的人们（1250－51）。因为博学者绝不可能欠无知者钱财。斯瑞西阿得斯问其中一个债主，“你连自然现象都不懂，你也配来讨债?”（1283－84）斯瑞西阿得斯还说自己所借的钱不可能有子息：江河的水汇入大海，海水都不会涨，那钱怎么会自己一天天增多呢（1286－95）？在此，他暗指协议和惯例不能控制人类事务；人类事务必须遵守那些支配自然的法则。斯瑞西阿得斯将人同化为自然的一部分，不知不觉中他也道出了自己失败的原因。

在其后的情节中，斯瑞西阿得斯从家里跑出来，斐狄庇得斯紧跟其后，边追边打。斯瑞西阿得斯告诉云神们，斐狄庇得斯拒绝唱西蒙尼德和埃斯库罗斯等传统诗人的作品，于是父子就开始争吵。斐狄庇得斯背诵了一段欧里庇得斯关于兄妹乱伦的【24】诗后，情形更糟了。斯瑞西阿得斯责备儿子，儿子对他大打出手（1353－76）。父亲被儿子最近的举止吓坏了，因为那些举动表明家庭中已经没有丝毫敬畏和尊重可言。尽管斯瑞西阿得斯自从和苏格拉底交往后也学会否定许多权威观念，但他还相信家庭是神圣的。毕竟，他之所以欠债是因为他还认为自己对儿子负有责任。

斐狄庇得斯称自己可以说服父亲，打父亲是合理的。他的论

点以行为的相互性为基础：小孩犯了错，父亲出于好意可以打他，那么同样，当父亲犯了错后，儿子也可以打父亲。就像斯瑞西阿得斯关于相互服从的论证一样，斐狄庇得斯的论证同样否认了父子之间存在任何特殊关系：两个人之间应该适用平等原则。父子之间判别对错的权利是平等的，如果谁犯了错，父子两个谁都有资格打骂对方。这种论证说明，思想或知识是规则的唯一标准。①斐狄庇得斯的情形让我们想到俄底浦斯，这个人认为，因为他猜出了斯芬克斯之谜，也就是说，是因为他的智慧，所以他可以统治忒拜城。此外，俄底浦斯通过杀父和乱伦取代了父亲的位置，这也说明他和父亲之间是平等的。当斯瑞西阿得斯第一次提到斐狄庇得斯打他时，他称儿子为“弑父者”、“强盗”。（1327）打父亲就等于否定了父亲的权威，从而也破坏了家庭。斐狄庇得斯的论证明显流露出他对自由的渴望；他问父亲，“为什么你的身体能免除打骂，我的就不能？我不也生来是个自由人吗？”（1413－14）

斐狄庇得斯还通过引证鸡和其它动物的例子来说明打父亲正确，因为这些动物无一例外都攻击父亲。他说，除了这些动物不会颁布法律之外，它们和我们毫无区别（1427－29）。父亲和儿子都没有追究这种例外的含义所在。斯瑞西阿得斯只是问：“你既然什么事情都学那家禽，你为什么不像鸡一样吃粪便，去睡到木架子上？”（1430－31）斐狄庇得斯对父亲的追问颇为吃惊。他回答，“这不是一回事，苏格拉底也这样认为”（1432）。但为什么不是一回事？他没能给出解释。我们知道，苏格拉底坐在木架子上，并且张着嘴看天的时候被壁虎粪便弄脏了。斐狄庇得斯只选择苏格拉底观点中与自己的勇敢以及对自由的渴望相一致的部分。斐狄庇得斯在思想所学到，家庭只是一种陈规陋习，【25】他发现了从父亲的管制中解放出来的自然基础，即思想上的优越。但是他优越性建立的基础是受自然支配的人之知识。他最后的论证诉

---

① 见施特劳斯《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页41。

诸了牲畜家禽的行为方式。就像他的父亲无法逃债一样，他也无法逃避必然性。

尽管斯瑞西阿得斯被斐狄庇得斯可以打父亲的观点说服了，但得知斐狄庇得斯还把这套说辞用在论证打母亲时，他还是被激怒了。母子之间平等意味着产生乱伦的可能，乱伦的话题也是斯瑞西阿得斯和儿子开始争吵的原因。① 可怜的斯瑞西阿得斯终于领略了苏格拉底的影响。他所珍爱的一切都在身边破碎了。斯瑞西阿得斯责怪云神让他误入歧途。云神们显然知道事情的来龙去脉，他们说就是要把邪恶的人引向不幸，为的是让人们懂得敬畏神明（1458－61）。② 斯瑞西阿得斯决定要除掉苏格拉底。

苏格拉底可以运用言辞为自己行为的正当性辩护，所以斯瑞西阿得斯不能成功把他告上法庭。③ 因此必须动用武力，他要烧毁思想所。语言的抽象导致了身体的暴力。斯瑞西阿得斯需要一个燃烧的火把（1490），这个细节呼应了喜剧开始时他需要一盏灯的情节（18）。在两个情境中，不管是让他看清了儿子欠债的账单，还是宣告了他逃债计划失败，灯火都使他负债的事实暴露无遗。斯瑞西阿得斯要求斐狄庇得斯帮他干掉苏格拉底，但是斐狄庇得斯说他不会伤害老师们（1467）。正如开始时不听父亲的话一样，最后他依然拒绝服从斯瑞西阿得斯。斯瑞西阿得斯与儿子的问题仍然没有解决。④ 虽然斐狄庇得斯没有和父亲一起去烧毁思

---

① 儿子打母亲可以成为母子乱伦的原因，施特劳斯认为喜剧中不能明确表明这一点："打父亲也许很可笑，但如果产生罪恶就不再是可笑了"（《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页51）。

② 关于云神们明确的"道德主义"倾向，见本章的注20。

③ 【199】施特劳斯《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页45。

④ 得不到儿子的帮助，斯瑞西阿得斯让自己的一个奴隶帮他攻击苏格拉底，他说"如果你爱你的主人"，就照我说的做吧（1488）。他重复了自己之前对儿子的请求，"如果你真心爱我"，就到思想所的学校去吧（86－87）。他最终依靠奴隶，强调了他不能指望自己的儿子。

想所，但他也没有通知苏格拉底。这场冲突好像与他无关。也许是苏格拉底式的教育不仅让他失去了男人味儿十足的肤色，也导致他难以胜任采取行动。

喜剧的立场

在《云》中，阿里斯托芬描绘的人物模仿了悲剧主人公，他们试图超越人类的有限性或者说克服必然性。这种行动在悲剧中是高贵的，但相反，在喜剧中却显得滑稽可笑。我们也许愿意成为自己所同情的悲剧主人公【26】，但与此相反，我们却想和自己认为滑稽可笑的喜剧人物截然分开，没有任何干系。阿里斯托芬用笑声缓和了人崇高却又是悲剧性的渴望。

阿里斯托芬笔下的人物都想通过与目标相冲突的方式获得某种东西，他们卷入了这样的喜剧困境中。例如，苏格拉底师徒忘记了人类是特定时间和地点中有限的存在，他们欲追求时时处处都正确的真理。普遍性可以给他们带来自由。但人与自然中的其*他事物有区别，人建立了政治共同体*。人忠于特定的事物，是受时间、地域和环境限制的特定的存在。为了追求普遍性和无限性，苏格拉底转向研究非人化的自然，并且只把人等同于此。他对人缺乏洞察力，只了解一些物质的运动规律，不论是在天空的旋风和云中，还是在蚊子的内脏中，或者只在他自己头脑的思想中的物质里（374－80；160－64；227－34）。苏格拉底在普遍性中寻找自由，他只发现了人最终还要受身体的约束。他陷入矛盾中，被人嘲笑。

斯瑞西阿得斯和斐狄庇得斯也想通过苏格拉底传授的修辞术获取自由。然而修辞术提供的自由只是些幻象，就像苏格拉底关于自然的知识。因为它可以为一个论题的任何一方说话，所以修辞术不受真理的约束。就像云神们，辞藻华丽的演说论辩也没有任何固定的外形。修辞术没有特定的内容，没有固定的形式。修

辞学家不受自己言行结果的影响，也不再被他所处的境况约束。在某种意义上，修辞学家也变得"没有实际内容"，因为他的修辞术可以让他的所作所为以及他身边发生的所有事情变成另外一种情形。修辞术将人从他的过去中解放出来，却让他受制于自己的热情，或者像不义之辞说的那样，受"自然之必然性的束缚"(1075)。利用苏格拉底式的有关自然和修辞术的知识，斐狄庇得斯从家庭和城邦的权威中解放出来，像斯瑞西阿得斯指出的那样，斐狄庇得斯为所欲为的事情都是公鸡和其它动物才能做出的。我们嘲笑斯瑞西阿得斯和斐狄庇得斯，他们想从社会的习俗中解放出来，然而这种解放却把他们降格到动物的层次。与此类似，我们嘲笑苏格拉底，他想利用普遍性的知识获得自由，而这种知识却是对身体的束缚。云神们没有固定的物质形态，【27】像是处于自由放养状态的奴隶，这恰好是苏格拉底关于自然的知识以及与之相伴的修辞术的象征。

阿里斯托芬为了人作为具体而特殊的存在而辩护，反对苏格拉底的抽象观念。他指出自然的必然性，这是苏格拉底师徒予以否认的低俗事物。阿里斯托芬清醒地认识到，正是他所捍卫的这种存在导致苏格拉底式的抽象走向毁灭。人类生活中不可避免会存在并不严格遵循必然性的事物；完全降格到必然性的生活就如禽兽一般。即便土气、粗俗的斯瑞西阿得斯也知道人不能像鸡和其它动物一样。人不能只有兽性，斯瑞西阿得斯渴望得到儿子的尊敬和爱，并且希望自己能满足儿子的愿望。他是一个过于溺爱孩子的父亲，为了儿子的快乐不惜负债。斐狄庇得斯深受母亲的影响，父亲又没能严加管束，他的花销超出了父亲的偿付能力。他希望自由享受贵族般的生活——有钱买奢侈品，有足够的闲暇享受。但是如果继续不顾必然性的约束，斐狄庇得斯就需要学会不义之辞宣扬的修辞术。斯瑞西阿得斯的爱子之情以及斐狄庇得斯的贵族习气使这父子俩都走向了苏格拉底。

人之所以为人是因为他超越了纯粹的必然性，然而人的欲望

永无止境。也许斯瑞西阿得斯的婚姻可以一改他的粗俗，提升他的品位，同时约束妻子的奢华。不同类型的人之间的成功婚姻，既能够使人认识到个人的局限性，又对生活得到提升心存感激。斯瑞西阿得斯和他的妻子彼此需要对方，但是他们的婚姻却不成功。婚姻预设的完善并未实现。斐狄庇得斯是父母结合的象征，但这只是体现了名字中的不同成分的结合。

在《会饮》中，柏拉图让阿里斯托芬发表对爱的看法。阿里斯托芬说人曾经是一个整体，后来被分成两半。每个人都希望与另一半合而为一，从而人成为完整的一个。但是人的另一半是否存在并不确定。人都希望与自己的爱人融为一体，这无论如何都是不可能的。爱人们彼此不愿分开，于是抱在一起，“饭也不吃，事也不做”，最后就会死掉（《会饮》191b）。据阿里斯托芬所说，宙斯看不过去，于是创造了性。通过【28】性，人们可以舒泄欲望。这种舒泄，虽然不能赋予人他所希望的完美结合，但可以让他们去关心“人生中的其他事务”（《会饮》191c）。阿里斯托芬的喜剧没有告诉人们怎样获得满足欲望的那种完整性，但是通过笑声他们的欲望得到缓解，可以让人重新去操心“人生中的其他事务”——日常生活，家庭，朋友和政治共同体。这意味着人们必须生活在特定、有限的生命界限之内。人必须接受公共意见的不一致，语言的不合理，总而言之，要接受人类行为和激情中固有的冲突，这种冲突必然导致完整性不可能实现。人们必须忘记他们寻求的完整和自由；必须嘲笑滑稽的苏格拉底，嘲笑追求苏格拉底师徒所拥有之物的斯瑞西阿得斯和斐狄庇得斯父子俩。阿里斯托芬的解决办法太过无力。他引导人们用日常生活来代替追求完满，但正是在日常生活中产生了对完美的渴望。笑声能压制欲望控制泪水多久呢？我们看到，柏拉图反对阿里斯托芬的指责，捍卫苏格拉底，他揭示出，对于人类不完满做出的反应，诉诸政治哲学比放声大笑更令人满意。

第二部分　政治哲学：柏拉图的回应（《王制》）

引　言

【29】柏拉图的苏格拉底与阿里斯托芬的苏格拉底迥然不同。阿里斯托芬的苏格拉底冥想天上和地下的事物，柏拉图的苏格拉底探究人们如何生活，诸如勇敢、节制、正义、爱、友谊等等问题。事实上，苏格拉底在《王制》中试图确定“何种人生道路对我们的生存最为有利”（344e）。[1] 柏拉图的苏格拉底将德尔斐（Delphic）神喻“认识你自己”视作自己的行动箴言（《斐德若》229e），而阿里斯托芬的苏格拉底既不拥有也不追求对自身的理解。简而言之，阿里斯托芬的苏格拉底是自然科学家，柏拉图的苏格拉底是政治哲人。在提出著名的政治和道德问题之前，年轻的苏格拉底探究自然（《斐多》96a 以下），所以，阿里斯托芬笔下的苏格拉底还是青年，是“前苏格拉底式”（pre－Socratic）的苏格拉底，是转向或者说发现政治哲学之前的苏格拉底。[2] 阿里斯托芬视政治与哲学所关注的问题相互对立，与之相反，柏拉图

---

① 如无特殊说明，第二部分中圆括号内的注都是指柏拉图的《王制》。

② 施特劳斯指出，事实上，“我们只能在阿里斯托芬的《云》中可以读到有关‘前苏格拉底式的’苏格拉底的介绍”（《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页 4）。这并不能说明，阿里斯托芬为什么在成熟的苏格拉底改正了自己年轻时的错误做法后（《云》的首演在公元前 423 年，苏格拉底已四十多岁），还要批评“前苏格拉底式的”苏格拉底。此外，阿里斯托芬的

说明，政治哲学将二者关注的问题结合在一起，从而向阿里斯托芬展现了政治哲学的可能性，柏拉图刻画的是发现政治哲学之后的苏格拉底。人们以为，苏格拉底最重要的活动是认知或者说是想问题，但其认知和思考的对象却是人类的欲望和行动。柏拉图为我们展现的不是凝神沉思星空而是关注家庭与政治共同体（political communities）的哲人。

【30】《王制》乃柏拉图关于政治哲学的经典作品，[①]且也针对阿里斯托芬《云》中的指控为苏格拉底辩护。苏格拉底并非对雅典发生的事情全然不知，他前往比雷埃夫斯（Piraeus）观看当地人为献祭色雷斯人（Thracian）的神举行的宗教庆典，就是为了解雅典人当时的风化（327a）。他并不是坐在一群精挑细选出的研究自然科学的学生中望着天空冥想，而是与热衷政治

（接上页）苏格拉底与柏拉图的苏格拉底之间的差异暗示出，也许阿里斯托芬与柏拉图对投身政治哲学的苏格拉底看法恰恰相同。是否柏拉图针对阿里斯托芬关心的问题提出了苏格拉底的哲学？笔者在第四章结尾再次讨论这个问题时，得出的结论与施特劳斯的观点恰恰相反。在其书的结尾，施特劳斯也置疑了自己认为阿里斯托芬只表现了“前苏格拉底式”苏格拉底的早期断言，最终他认为，要明确阿里斯托芬的苏格拉底与柏拉图－色诺芬的苏格拉底是否完全不同，几乎不可能，因此，切勿试图找出苏格拉底本人内在的变化（《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页314）。

① 正如布鲁姆所言，《王制》是“第一部让哲学‘下降到城邦’的书；我们在其中得见政治学的建立”，《义疏》，页310（参见施特劳斯，《城邦与人》，页21）。也许有人提出，《法义》才是柏拉图关于政治哲学的经典著作，但苏格拉底在《法义》中是缺席的。因此，要理解柏拉图回应阿里斯托芬以及捍卫城邦哲学的苏格拉底政治哲学，我们不能把《法义》作为重点。与那些认为《法义》中的雅典陌生人就是苏格拉底的解释相反，也许苏格拉底成了政治共同体的哲学顾问，是他让自己离开了雅典【200】（施特劳斯，“什么是政治哲学”，见《什么是政治哲学?》Connecticut，1973，页33；Pangle，Interpretive Essay，《柏拉图的〈礼法〉》，页379），我认为，与苏格拉底相比，雅典陌生人与《王制》中的哲人王更相似。见笔者在《古典哲学》（*Ancient Philosophy*）第四期为Pangle的《柏拉图的〈礼法〉》所写的书评（1984年秋季号），页237－40。

生涯的青年们谈论政治。并非教授为某论题正反双方皆可论证的修辞术，而是试图说服教授此种修辞术的教师承认自己观点的错误。最重要的是，整部《王制》可以看作是苏格拉底在为正义辩护。

在场的一位青年格劳孔请苏格拉底证明这样一个问题：即抛开正义之人可能得到的褒奖不谈，正义本身是善的。当时，苏格拉底为之描述了一个正义城邦。格劳孔将正义与行正义的后果剥离开来，想知道正义本身是什么。按照苏格拉底的建议，在试图发现人灵魂中的正义之前，他们要首先在城邦中找寻正义。为了证明正义是绝对善（the absolute goodness）的，他们建立了一个"相当完美"（perfectly good）的城邦（427e）。这个"言辞中的城邦"只存在于苏格拉底与对话者的交谈中，它忽略客观环境，似乎要回答有关最佳政治秩序的问题。倘若要保持政治生活的稳定与得体，就必须捍卫正义之善，这也正是苏格拉底要做的。阿里斯托芬指控苏格拉底教导青年如何将不义论证变为雄辩说辞，威胁到政治生活，在此层面上，柏拉图反驳了阿里斯托芬的指控。

事实表明，柏拉图，甚至还可以说《王制》中的苏格拉底，并不完全认同言辞中的城邦。举例来讲，那个城邦中没有柏拉图的苏格拉底或者说他所践行的那种哲学探究的位置——他总是不断质疑他人信仰的基础（见《申辩》21b以下）。《王制》中的哲人并不质疑城邦中其他成员的信念，统治城邦的哲人拥护公众的正统观念，包括苏格拉底所说的"高贵的谎言"（414c）。哲人王也不像苏格拉底那样热衷于探究人自身及其政治生活。城邦对哲人们施行数学教育，意在让他们从变化的世界转向理念世界（the world of ideas）——哲人们在政治生活的"洞穴"之外思索的世界。哲人一定是在强迫之下进行统治，因为，他们"并不把人类生活看得多重大"（486a）。这些人更像阿里斯托芬笔下离群索居于思想所中的苏格拉底，而不像柏拉

图对话中的苏格拉底。[1]

【31】此外，从另外一个角度来看，言辞中的城邦显然与阿里斯托芬批评的抽象生活也很相似，而与柏拉图描述的苏格拉底的哲学生活不同。共产制度（communism）是城邦体制之一，与《云》中苏格拉底师徒一样，它破坏了家庭。生活在共产制度中的人们与思想所中的人类似，同样不以父姓确定身份，他们并不知道自己与生身父母存在任何特殊关系。[2] 共产制度取消了人确定自己身份的所有人际关系，把个人与其出身分离开来，所有人都服务于一个共同目标。言辞中的城邦同样将儿女从父亲身边带走（参见540e－541a），与阿里斯托芬的苏格拉底的做法如出一辙。苏格拉底区别对待每一个对话者，但是言辞中的城邦却尽可能对所有成员等同视之，仿佛他们彼此都并无差别。[3] 柏拉图的《王制》表明，苏格拉底考虑每个对话者性格、观点和欲望的不同，谈话内容也因人而异。言辞中的城邦追求的是同质性（homogeneity），每个人对同一事物都称“我的”或“不是我的”。而苏格拉底的哲学对人则区别对待。

柏拉图在《王制》中提出两种取向：苏格拉底式的哲思（Socratic Philosophizing）和苏格拉底描述的政治。笔者接下来要论证，《王制》中的这两种取向在柏拉图回应阿里斯托芬时如何结成了同盟。首先，苏格拉底的政治哲学表明，哲学并未离弃人类生活与政治事务，事实上，正是探究这些问题才能达成哲学所寻

---

① 见笔者对哲人王与苏格拉底的比较，《〈王制〉的两种选择：哲人王与苏格拉底》（The Republic's Two Alternatives：Philosopher－Kings and Socrates），*Political Theory*，第12期（1984年5月），页252－274。

② 作为对《云》的回应，柏拉图让苏格拉底通过父姓来确定人物身份（327a－c及328b）。色拉叙马霍斯是异邦人，苏格拉底未提到他的父姓，暗示了色拉叙马霍斯的出身与他人不同。

③ 言辞中的城邦由三个不同阶层构成，它不把每个阶层的人视作独特个体，而只作为某个阶层的某个成员。

求的理解。通过将人们注意力的重心引向日常生活以及日常生活的复杂性，政治哲学缓解或者说调和了阿里斯托芬批评的哲学过于单纯、抽象的倾向。柏拉图试图实现阿里斯托芬曾竭力要实现的目标——保护人类的生活，但柏拉图采取的方式并非嘲笑而是捍卫苏格拉底及哲学。

其次，苏格拉底提出的言辞城邦与阿里斯托芬描述的思想所相似，柏拉图借此说明，阿里斯托芬归之于日常生活抽象化的危险正是政治本身发展的趋势。即便阿里斯托芬认识到，斯瑞西阿得斯和斐狄庇得斯这样的普通人渴望绝对（absolutes）是因为面临生活的困境，他仍然认为哲学是怂恿人渴望绝对的罪魁祸首，是那种渴望的自然表达。【32】在阿里斯托芬看来，哲学破坏了政治生活。作为回应，柏拉图说明，事实恰恰相反：哲学的确会渴望绝对，但政治生活不仅同样渴望绝对，并且导致这种渴望愈演愈烈，以至于政治强迫哲学服务于政治目的。哲学本来可以缓解人们对绝对的渴望，但政治却破坏了哲学的这种能力，甚至迫使哲学去加强这种渴望。柏拉图表明，这些都发生在《王制》的言辞城邦中。阿里斯托芬归罪于哲学的危险，柏拉图将之归罪于政治。在柏拉图看来，哲学可以限制那种不加节制的渴望，而阿里斯托芬对苏格拉底的嘲笑却削弱了哲学所提倡的节制。

在对柏拉图的讨论中，笔者要探究他如何捍卫苏格拉底、批评政治，柏拉图主要在这两方面回应阿里斯托芬。第一章论述《王制》第一卷对政治哲学的引介。我们看到，苏格拉底考察了各种彼此不可调和的观念和欲望，进而探讨了是什么阻碍人们追求彻底一致（complete unity）。苏格拉底的哲学揭示并探讨人类生活的复杂性，藉此反驳人们追求似乎可以产生统一（unity）与和平的简单、抽象事物的冲动。第二章分析人逃避事物复杂性的欲望如何逐渐侵蚀政治哲学，这种欲望在言辞的城邦中发展到了极端。人们欲设法利用政治共同体达到目的，于是把简单的形式和结构强加于人类生活上，破坏了生活本身的多样性。这种做法的

专制性在苏格拉底描绘了男女平等、共产制度以及哲学对政治的臣服之后暴露无遗。城邦中以上诸方面的问题在第三章讨论。最后，在第四章中，分析《王制》最后三卷如何重又回到苏格拉底的政治哲学，试图缓和建立言辞城邦的那种激情。

整体看来，柏拉图在《王制》中致力于苏格拉底的政治哲学，探究人们摇摆不定的两种选择—— 一方面，是引发困惑与冲突的各种各样欲望和观念，另一方面，是试图解决冲突的简单划一的行动。在柏拉图看来，政治哲学是抵制阿里斯托芬所指出的人类危险（无论【33】危险表现为仰望星空的哲学还是表现为同一性的政治）的最佳途径。因为政治哲学研究上述哲学与政治忽略的东西——多样性，如果换种说法，那就是研究人类灵魂的可能性。对根本问题的不懈探究可以为政治生活提供指导，所谓指导，不是为城邦规划可资模仿的模式，而是约束人们建立城邦以及认为基本问题已解决从而接纳哲学为信仰的冲动。

第一章 柏拉图对政治哲学的介绍
(《王制》卷一)

小引

【35】在《王制》卷一中，苏格拉底和对话者们探讨何谓正义。苏格拉底反驳了对话者们的定义后，提出正义是智慧而富有力量的，可以带来幸福，但是，他承认，他们只讨论了正义像什么，而没有涉及正义究竟是什么的问题。苏格拉底说，“讨论的结果是我们仍然一无所知”(354b)。卷一并未得出实质性的结论，所以，该卷类似于学者们所谓的柏拉图的无答案(ἀποϱετικός)对话。ἀποϱετικός一词源于希腊语ἀποϱία，指无法脱离困境时“困惑茫然”的状态。① 因为无答案对话表达的都是些不充分的观点，没有明确的摆脱困境的方法，这种对话看上去更像碎片而非整体。② 一些学者认为，无答案对话属于柏拉图早期的作品，并把这些作品称作“苏格拉底式(Socratic)”的对话。在他们看来，柏拉图的这些对话完成于受苏格拉底影响最深刻之时，当时他对苏格拉底提出的问题还没有自己的答案。③

---

① πόϱος一词的意思是一个通道或者一个开口，指渡河的方法。Ἀποϱία，字面意思指没有通道的情形。

② 一篇ἀποϱετικός对话缺少一个自然的结尾，因为对话最后得不出某个结论。例如，《吕希斯》中的谈话者们还没有探究出什么是朋友，吕希斯与美涅克塞努斯的家庭教师就来命令孩子们回家，谈话到此结束(《吕希斯223a－b》)。《泰阿泰德》中，泰阿泰德没有说出什么是知识，苏格拉底就不得不离开，去应对美勒托的控告，谈话结束(《泰阿泰德》210d)。与以上的例子相同，《美诺》以苏格拉底声称要“到别的地方去”而结束。

③ Friedlander认为，“大部分ἀποϱετικός对话”写于柏拉图创作的早期阶段，当时柏拉图受苏格拉底影响最深。他在《柏拉图》卷2，《对话：第

因为有ἀπορετικός特点，第一卷不同于其他卷，到接下来的几卷中，苏格拉底才详细说明正义，描述完美的城邦、个人以及非正义的各种形式。有些学者，如弗雷德兰德尔（Paul Friedlander）认为，卷一是柏拉图作为一篇独立的对话来完成的。①他提出，柏拉图后来发现，这篇关于正义的早期作品【36】可以用作《王制》的序言，它提出的问题恰好是《王制》要回答的。②《王制》从提出问题开始，最后解决问题，表现了柏拉图思想的发展过程——从早期问而不答的ἀπορετικός对话发展到回答早期提问的成熟阶段。

然而，如此分析《王制》，就过于草率地将言辞城邦中暗含的答案等同于柏拉图成熟时期的立场，没有充分考虑苏格拉底论证城邦建立过程中存在的问题，也没有思考苏格拉底回应反对意见时的无力，为什么他对戏剧中讽刺城邦建立的说法亦不置一词？在我看来，柏拉图对言辞城邦的正义及灵魂正义的分析并非最终结论；而是含蓄地提出什么是正义的问题（施特劳斯，《城邦与人》，页138）。因此，柏拉图的政治哲学更像是苏格拉底的哲学，而非对苏格拉底哲学的完善和修正。苏格拉底描述了城邦之后，接着考察了劣等政体及灵魂的类型。这让我们联想到《王制》第一卷，与第一卷相同，讨论劣等政体和灵魂也揭示出人的各种欲望以及由欲望而生的冲突。苏格拉底的考察表明，对人类而言，为什么言辞中的城邦既不可能实现，也无法令人满意。可以说，

（接上页）一阶段》（*The Dialogues*: *First Period*, New York, 1964）中探讨了这些对话。Meyerhoff 译，【201】页 5－116。又见 Julia Annas，《〈王制〉导论》（An *Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, 1981）页 3－4。

① Friedlander 甚至将卷一作为一篇独立对话，名为《色拉叙马霍斯》。他在《柏拉图》卷 2 中引用了关于《色拉叙马霍斯》的学术讨论（《对话：第一阶段》，前揭，页 305）。

② Friedlander，《柏拉图》卷 2，《对话：第一阶段》，前揭，页 50－66。Rechard Lewis Nettleship，《〈王制〉讲义》（*Lectures on the Republic of Plato*，第二版，London，1901），页 14；Annas，《〈王制〉导论》，前揭，页 16－17。

整部《王制》与第一卷的结构和内容相似，它们都让读者处于ἀπορία中，但不同的是，最后的ἀπορία基于人们充分认识到了解决人类矛盾面临的困难（施特劳斯，《城邦与人》，页106）。

分析卷一时，笔者将讨论，本卷ἀπορία中包含的矛盾不是柏拉图后来要克服的，而是柏拉图本人对人类生活固有冲突的思考。卷一揭示了阻碍人们寻求安宁的紧张和冲突。从对话发生的场景中，更重要的是，从苏格拉底的对话者的欲望和观念中我们了解到，人们追求的善（goods）相互之间存在冲突。我们窥见思想和行动之间、推理或论辩与实践经验之间的紧张。在实践中，克法洛斯懂得了激情和欲望能够破坏理性对人的行动的控制。但是，他的理智尚不能捍卫自己在实践中习得的真理。① 他体会到了人之局限，但【37】并未就此与大家展开讨论就离开了聚会。另外，玻勒马霍斯和色拉叙马霍斯都是追求完美（perfect）和绝对（absolute）的人，他们否认人类生活固有的局限性。玻勒马霍斯需要一个自己可以为之完全献身的绝对正义，而色拉叙马霍斯要在不义者的自知与自利行为中寻求绝对正义。苏格拉底与这些人的对话，暴露了他们在愿望达成过程中出现的问题。

在卷一中，我们不仅洞悉了人类生活中的复杂与紧张，还了解了人类试图克服或者说否定复杂和紧张的欲望。此种欲望使得“完美（perfectly good）”的言辞城邦得以建立（427e），这个城邦否定思想与经验之间的不协调，提出一种绝对正义来指导人的生活，并且压制任何可能破坏城邦统一的异见。卷一提出了接下来几卷中寻求绝对正义时将要面临的问题。

对话场景

《王制》中的对话发生在雅典的一个港口比雷埃夫斯（Pirae-

---

① Nettleshiip，《〈王制〉讲义》，前揭，页15。

us)，各种新潮事物由此进入城邦。① 苏格拉底和格劳孔一起去比雷埃夫斯港参加一个宗教庆典，那里第一次举行这种庆典。这表明雅典开始对外邦神感兴趣，因为节日庆典中有色雷斯人献祭他们自己的神的仪式。柏拉图选择这个时间、地点作为对话的场景，暗中指责了雅典人的堕落。雅典城邦指控苏格拉底的理由是，他将新神引入城邦（《申辩》24b），而柏拉图指出，雅典人这么做无疑是在打自己耳光，因为城邦本身也在引入新神，至少是对崇拜外邦神的做法表示宽容（布鲁姆，《义疏》，页331）。从一个较为开明的视角看，可以将雅典对新习俗以及新的信仰方式的兴趣看作美德——这是宽容的象征和城邦发展壮大的前提。然而，就像人一样，一个城邦可以出于强大而宽容，也可以出于弱小而宽容，用外邦的习俗来取代自己的习俗，表明的也许是衰败而不是进步。如果一个城邦或者一个人可以随意接受与自身传统相龃龉的行为与信仰，那么他就有丧失自己身份与完整性的危险。如果将雅典【38】城邦对外邦宗教的崇拜与堕落联系起来，那么对色雷斯神灵的兴趣就暗示了它的软弱而不是强大。毕竟，“色雷斯人属于蛮族，才刚刚出现一点儿向希腊文明转化的苗头”，② 他们用“通宵达旦”的庆祝仪式来诱惑雅典人（328a）。从历史角度看，当时的雅典正处于道德和政治衰败阶段。③ 雅典人在比雷埃夫斯

---

① 正如汤因比（Arnold Toynbee）所说，比雷埃夫斯是“希腊世界中最古老的社会民族融合地区”，《历史研究》，节缩本（New York，1946），页479，转引自 Friedlander，《柏拉图》卷2，《对话：第一阶段》，前揭，页51。

② Friedlander，《柏拉图》卷2，《对话：第一阶段》，前揭，页51。

③ 在修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》的葬礼演讲词中，伯利克里认为，雅典对新事物的开放象征着它的美德与力量（卷2，页37－41）。演说的语境以及后来发生的事情（例如，雅典人对瘟疫的反应）暗示了修昔底德意识到雅典道德与政治上的弱点。又见色诺芬的《希腊志》（Hellenica）；黑格尔《哲学史》（The Philosophy of History），J. Sibree 译，（New York，(1956)，页76－77。

港欣赏色雷斯人的节日正是雅典衰落的迹象之一。

在对话开始时，苏格拉底和格劳孔显然已经看够了宗教节日庆典，正想在晚上的仪式开始前赶回雅典。正准备离开时，玻勒马霍斯和同伴们赶来，邀请他们留下。玻勒马霍斯以通宵达旦的节日庆典及与在场青年谈话诱惑苏格拉底留下来（328a－b）。他建议大家聚到一起讨论，这在不经意间表明，政治衰败与哲学活动同时发生。雅典人的智识活动（intellectual activity）与城邦生命力的衰退相伴而生吗？[①] 也许人们孜孜以求某种善好事物，代价却是丧失其他善好。接下来，就要谈到玻勒马霍斯的父亲克法洛斯，他讲述自己的境况时道出了同样的道理。青春年少时，肉体享乐的欲望让他远离了探讨问题的快乐，但是现在，当那些欲望随着年龄增长逐渐消退时，“他越来越喜欢清谈带来的愉悦”（328d）。克法洛斯说，身体的衰退使心智活动成为可能，出于同样道理，城邦政治及道德的衰败亦伴随着城邦成员智识活动的活跃。人能够取得的各种成就似乎不可能同时到来。

对话场景中揭示的问题后来就被抛开了。对话者们并非谈论正在走向分裂的雅典，而是在言辞中建立了一个城邦，这个城邦达到了最大限度的统一（462a－b）。对话者忽略了人的政治健康与心智健康之间的脱节。在苏格拉底描述的城邦中，政治与哲学共同繁盛，城邦教育哲人，反过来，哲人也努力维护城邦。在建构言辞城邦的过程中，苏格拉底“忘记了”或者说忽略了对话的场景以及卷一提醒人们留意的不一致。在不止一个方面，苏格拉底忽略了自己身在何处：忽略宗教节日，并未前去观看通宵庆典；

---

① 黑格尔有相似观点，《哲学史》，前揭，页76－77。在他看来，所有历史文化中都存在思想与行动的分裂。思考这样一句话：“密涅瓦的猫头鹰只在黄昏降临的时候张开翅膀”（《哲学的权利》，T. M. Knox译，Oxford University Press，1967，页13）。不知道这个道理在黑格尔所谓历史终结之时是否依然成立。

忽略了宗教节日的意义，并且构建了一个忽略政治健康与哲学活动之间分裂的城邦。

【39】苏格拉底忽略上述问题，因此他也会抵制那些会引发冲突或阻碍统一的因素。城邦统治者用武力压制破坏城邦和谐的对抗因素，而苏格拉底则在对话中实施了统治者的行为。同苏格拉底忽略了某些事实才使言辞城邦得以建立一样，倘若建立现实城邦，也要以使用身体力量为基础（例如540e－541a）。构建并保持城邦的同一性，需要压制对抗性因素以及造成阻碍的事实，所以，《王制》的情节从对体力的屈服开始合情合理。玻勒马霍斯邀请苏格拉底留在比雷埃夫斯港，提出如果他执意要离开，只有比挽留他的人强壮（327c）才可能。尽管玻勒马霍斯提及晚上的节日表演以及众人的讨论，但苏格拉底之所以让步，是因为众人的意愿。苏格拉底说，"既然非要留下不可，那我们就这么办吧"（328b）。玻勒马霍斯强迫苏格拉底加入他们的群体是个先兆，预示了城邦强迫哲人参与政治，统治城邦，为城邦服务。①

与城邦强迫哲人不同，玻勒马霍斯强迫苏格拉底只是开玩笑。毫无疑问，如果苏格拉底确实想回雅典，他可以回去。苏格拉底留下来不是由于玻勒马霍斯的强迫，甚至也不是被建立统一城邦的设想打动，而是受谈话以及可能产生的洞见所吸引。② 在讨论即将开始时，苏格拉底假称自己有其他事情要做而表示推脱，与认为当政会让人远离真正幸福的哲人王相比，苏格拉底的说法更

---

① 又见布鲁姆，《义疏》，页312；施特劳斯，《城邦与人》，前揭，页64。苏格拉底的"同意"是出于被迫而非自由选择，布鲁姆与施特劳斯对这一点都未能足够重视。开篇时的"支配"是《王制》中城邦统治的预示，这一场景对"妥协"的强调隐藏了那个城邦僭主统治的特点。

② 【202】就像苏格拉底在《斐德若》中所说的，与沉浸在城外自然美景中相比，他更愿意与城邦中的人们在一起，因为城邦中的人才能让他学到东西（《斐德若》，230d）。见他在《斐多》中对自己"第二次航行"的解释，那个时候他想通过"辩论"或者"演说"来学习（99d以下）。

像政治家们宣称自己不愿执政的托辞。苏格拉底与哲人王相似，玻勒马霍斯聚集的众人与言辞中的城邦相似，但这两种相似都是表面文章而非实质性的。为了表现人们可能走向什么样的极端，苏格拉底在说辞中"忽略"了一些东西，而被忽略的问题过后还可以记起。但是，城邦强行压制对抗性因素时，如果城邦本质已经发生改变，它的行为便再也不可能得到更正。柏拉图指出，苏格拉底与他人的关系和言辞城邦中成员之间的关系迥然不同。[①]苏格拉底与众人同去玻勒马霍斯家中。玻勒马霍斯的父亲克法洛斯热情欢迎新来的客人，我们目睹了他们之间的友好交谈。苏格拉底首先和克法洛斯然后和他的儿子谈论正义，由此我们得见【40】《王制》和《云》之间的对应，在《云》中，苏格拉底也试图在正义问题上教育另外一对父子。

苏格拉底与克法洛斯的会面

苏格拉底说，"非常愿意和克法洛斯这样的老人交谈"。因为老年人已经走过漫长的人生旅程，而其他人很快也会踏上这条路，苏格拉底请教克法洛斯，这条道路"是崎岖坎坷还是康庄坦途"(328d－e)。在施特劳斯看来，苏格拉底的提问是"礼仪的典范"。"这个问题给克法洛斯提供机会谈论他拥有的一切美好事物，炫耀自己享受的幸福"，施特劳斯说，"这个提问只涉及到一个笼统的问题，即苏格拉底是否真的可以从克法洛斯那里学到什么：懂得人年老时有何感受"（施特劳斯《城邦与人》，页66)。如果克法洛斯可以教导苏格拉底，那是因为他经历过。然而，如果克法洛斯能够懂得苏格拉底所不懂的知识，仅仅因为克法洛斯经历过，对于苏格拉底来讲，如何可能向克法洛斯学习自己所未

---

① 有一种解释认为，这一场景是力量与意愿之间的妥协，并且，苏格拉底与对话者形成的这个小团体与言辞城邦本质上非常相似，二者都以恩威并举之下的妥协为基础。见第42页注①。

经历之事？苏格拉底试图要做的是，考察自己能在多大程度上通过交谈学习别人通过经历学到的知识。他在暗中探寻理性的限度，或者说探求一个人的经历在何种程度上可以转化为语言传达给他人。如果可以通过交谈而不是通过生活学习，那么希腊悲剧将学习和经历苦难联系在一起也许是个错误。① 或许存在没有痛苦的知识或者说不伴随邪恶的善。

我们也许会奇怪，苏格拉底询问一位老年人关于老年的话题是否恰当。这个话题并未给克法洛斯机会炫耀幸福，而是让他想到痛苦的事情——年事已高，行将就木。② 事实上，克法洛斯与年岁相当的老人也探讨这个话题（328e - 329a）；但这并不意味着他乐于和一群年轻人谈论同样话题，更何况其中有他的三个儿子，并且有陌生人在场。在讨论非个人问题的场合，苏格拉底请教克法洛斯私人问题。*因此，克法洛斯对苏格拉底问题的反应表明*，可以在何种程度上以非个人的方式对待个人，或者说，人们在评价自己所处的情境时可以客观到什么地步。苏格拉底在行将就死的时候乐于谈论自己的境况，但是【41】克法洛斯，一个并不像苏格拉底那般理性的人，会不会因为惧怕来世的生活而被困扰呢（330d - 331a）？尽管苏格拉底在《申辩》中说，人害怕死亡是不明智的，但大多数人（如果不是所有人）都经历过对死亡的恐惧（《申辩》29a - b）。苏格拉底对克法洛斯的提问，并非使之轻松自在，也不是什么“礼仪的典范”，而是对理性限度的测试——一个让克法洛斯不舒服的测试。实际上，苏格拉底想知道，人能

---

① 同样的例子见埃斯库罗斯的《阿伽门农》，页 177。

② 苏格拉底甚至向克法洛斯强调死亡的临近：“你现在的生活正处于诗人所说的‘老年的门槛’”（328e）。Adam 指出，“老年”一词是个描述性的属格；也就是说，“老年”本身就是我们生命结束，走向来世的门槛（James Adam 编：《柏拉图的〈王制〉》[*The Republic of Plato*]，附有注释、评论、附录。两卷本，第二版，Cambridge，1969，卷 1，328e 的注释，页 5）。

在多大程度上可以不受情感影响，正确认识自己的处境。

出乎意料的是，克法洛斯欣然接受了苏格拉底个人化的提问。他回答说，年老将他从曾经控制生活的情欲中解放出来（329d），让他心气平和，一个人能否平静接受步入老年的事实，性格是重要因素（329d）。苏格拉底请教克法洛斯私人化的问题，他说，一些人会认为，克法洛斯觉得老有老福并非因为性格，而是因为拥有万贯家财（329e）。克法洛斯承认，要获得幸福安宁一定得有财富，但只有财富并不够（330a）。他采取了亚里士多德在《伦理学》中的立场——幸福显然需要外在的善，但个人内在的德行同样不可或缺（《尼各马科伦理学》，1099a28－b1）。

苏格拉底请克法洛斯解释，拥有万贯家财最大的好处是什么。在克法洛斯看来，钱财可以让他保持正义："有了钱就不必不得已昧着良心去行骗或者说谎，并且当他要到另一个世界去的时候，也就不必为亏欠了神的祭品和人的债务而心惊胆战了"（331b）。克法洛斯让苏格拉底有机会了解自己是否完全知道正义是什么。苏格拉底问，难道正义就是归还他人之物和不说谎话吗？如果一个人发了疯，是否还应该把借他的武器归还给他，或者将全部事实和盘托出（331c）？苏格拉底的问题揭示出，依照克法洛斯的正义观，如下情况可能发生，即正义同时伤及行正义之人和正义行为的对象。倘若克法洛斯把武器交还一个疯子，或者告知疯子全部事实，那他的行为对自己和那个疯子皆无益处。正义会导致事与愿违的结果吗？正义也许有益于一个人的灵魂——因为它要行正确之事，行正义有可能在死后得到报偿，但换个方式看，正义是不是有害呢？于是苏格拉底提出以下问题：是如克法洛斯所言，正义混合着善与恶，亦或正义单纯是善？

【42】此外，苏格拉底所举的例子不仅表明行正义的后果善恶混杂，而且说明人生境遇的无常。神志清醒之人也有可能发疯。苏格拉底所举的例子，在人类生活中真实而又极端：人及其生活的环境皆变化无常。因此人无法拥有一个放之四海而皆准的正义

规则或定义。正义必然是灵活变通的，可以因时因事做出相应调整。如果人们将正义作为一成不变的规则去遵循，那么正义会产生恶果——至少在苏格拉底所举的例子中是这样。不顾朋友发疯的事实把武器归还给他，这个人的做法于己于人都有危险。苏格拉底最初关于正义的问题说明，正义的善无法脱离了行正义的后果来确定，任何视正义为普遍有效规则的做法都是错误的，或者说至少是有害于人。

克法洛斯并未留下来继续探讨问题。他说自己必须去献祭神明。或许他亏欠了诸神什么，内心的正义要求他必须报偿。亦或是他意识到自己回答不出苏格拉底的问题才离开。阅历是他的老师——曾经感受过的激情，养成的习惯，接受下来的习俗都教会他很多东西。但是这些知识未能赋予他为自己信念辩护的能力。不管是他对诸神的虔敬还是他在青年们（包括他的儿子）面前的自尊，都促使他离开。情感再次阻止了他参加这次讨论（布鲁姆《义疏》，页 314）。

在转入严肃话题，开始定义正义之前，克法洛斯离去。对他而言，也许在自己的传统观念遭到置疑之前离开属明智之举。毕竟，他是位长者，如果不是能力不足，就只能说他是因为没有时间留下来像苏格拉底所吸引的那些青年一样就问题进行哲学探讨。正如布鲁姆所说的，为了继续“开诚布公地讨论正义，……哲人必须取代父亲的位置……苏格拉底务必促使克法洛斯离开讨论现场，因为克法洛斯不够理性，并且同他争论也略显不敬（布鲁姆《义疏》，页 312）。但是，克法洛斯已经为讨论提出了明确的观点。为了让正义不再出现事与愿违的结果，玻勒马霍斯接下来试图修正父亲的正义观。稍后，格劳孔请苏格拉底证明，因为正义本身的价值人们才选择行正义。《王制》中的青年与克法洛斯不同，他们要在正义中寻求绝对的善。他们追求完美。相反，克法洛斯更加清醒地认识到了正义的局限性。【43】对克法洛斯而言，即使正义也许不是绝对的善，他还要尽力做正义之人。行正义不

仅让他没能参加讨论，而且还要付出钱财，否则钱财可以留给儿子们。克法洛斯对正义局限性的体会，也许缓和了《王制》中的讨论。

其次，克法洛斯从生活经验中体会到了人类欲望的力量、对死亡的恐惧以及财富之于幸福的重要性。以上这些都表明，理性是有限的，并且，在苏格拉底描述的城邦中，欲望、恐惧及财富都以各种方式被压缩到最少。布鲁姆认为，克法洛斯也许“是不够理性的人”，但如果这意味着克法洛斯不接受与经验背道而驰的论断，那就不能简单地认为他的不理性是个缺点。多年的经验让克法洛斯明白，与在场的青年相比，他可以忽略更多东西，不像青年人那样容易屈服于欲望，而正是欲望促成了言辞中的城邦。

第三，克法洛斯曾充满欲望。他说自己的情欲曾经像“一帮穷凶极恶的奴隶主”（329d）。他体会到了欲望的狂暴，或者说，欲望曾迫使他以自己并不欣赏的方式行事。不管为了好的还是坏的目的，爱欲（eros）让人有赖于或者说屈从于外在事物。就像《会饮》中指出的，爱欲是匮乏和欠缺的，永远追求它无法完全占有的东西（《会饮》，203c－204a）。苏格拉底与对话者们建立的城邦几乎没有给爱欲留下余地。通过设法满足人们的各种需求，城邦否认自己成员的不完善。为了符合城邦的需要，这场讨论忽略了克法洛斯提到的爱欲，就像克法洛斯本人隐入谈话的背景。克法洛斯的不在场也许正是为了让讨论沿着它自己的方向前进，因为，如果克法洛斯在场，激烈的讨论无疑会受到约束。克法洛斯提醒我们，苏格拉底的年轻对话者们也许并未完全理解或者领会，克法洛斯的正义定义恰如其分，是唯一一个包含了“实话实说”含义的。玻勒马霍斯接过话题后，他父亲定义中的这个因素被彻底忽略了。

苏格拉底与玻勒马霍斯探求正义定义

与苏格拉底讨论的过程中，玻勒马霍斯一直在为正义辩护。与父亲相同，他的正义观念及正义的善好基于做人正派、诚实守信，【44】习俗中的正义定义也是如此。凭多年的经验，他的父亲懂得，人们可以期望得到的东西是有限的，在这一点上他与父亲不同，玻勒马霍斯不懂得平衡自己对绝对正义的追求。① 在他看来，正义是无条件的，是绝对的善：他修正了父亲的立场，认为正义只产生善好的后果，否认正义有负面作用；并且，他要为正义根本不会伤害任何人的主张而辩护。

玻勒马霍斯接受了父亲的论点，坚信正义是拿别人的东西要归还，或者，像他接下来所说的，正义是欠债就还（331e）。为了避免出现朋友发疯的例子中隐含的那种令人不快的结果，玻勒马霍斯宣称，我们"对待朋友应该与人为善，不应该与人为恶"。相反，只能以"恶"向敌（332a－b）。给予他人的不仅是我们拿走的，还应该是适宜给的东西，如果朋友神志失常，就不该把武器归还他。也许是玻勒马霍斯的回答要说明，只有正义的人愿意给他人恰如其分的报答，不义之人则不这样做，但苏格拉底却猜测，玻勒马霍斯的意思是，正义是能让正义之人行事恰如其分的知识。苏格拉底的猜测表明，为了彻底理解正义，玻勒马霍斯必须得超越经验层面。人不仅要遵循教导乐于行正义，还必须明白正义要求什么。苏格拉底的问题不只是将行为与知识联系在一起，他的问题更深入——将正义视作人在某个活动范围内做事恰如其分的知识。苏格拉底问，正义的人"在何种行为中，出于什么目的，能够助友害敌？"（332e）比如，一名医生可以使朋友健康、

---

① 玻勒马霍斯的缺乏经验与父亲形成对比，见 Nettleship，《〈王制〉讲义》，前揭，页 16－17。

敌人患病。苏格拉底的话意味着，正义类似一门技艺（arts）。玻勒马霍斯似乎已经做出回答，正义是工匠除了自己的技艺之外都需要的东西，这样他们才能正当[①]地使用技艺——助友害敌。在这个例子中，正义不能单独作为一门技艺，但是它能在人们拥有的各种技艺中以不同形式表现出来。然而，玻勒马霍斯接受的却是苏格拉底已然放弃的观点，即试图将正义定义为一种区别于其他技艺的特殊技艺。这样他就可以视正义为自足的，既不会在不同的情形中形式不同，也不会为了自身的善而依靠任何正义之外的东西。

玻勒马霍斯认为，在"战争中联友攻敌"的特定情形下，正义的人最能助友害敌（332e）。【45】但他并不认为正义的人只拥有关于战争的知识；说得更准确一些，战士保护朋友攻击敌人是因为品质优良。正义在战争中有用，同样，在签订协议时或者涉及经济合伙关系时也有用（333a－b）。正义之人是建立合伙关系的最佳人选，不是因为他具有商业头脑，而是因为他诚实。玻勒马霍斯并不把正义视为特定的知识，而认为正义是高贵（勇敢的战士）和正派（诚实的商人）。[②] 可是，如果认为正义是高贵和正派，玻勒马霍斯就不必那样不遗余力地为之辩护。玻勒马霍斯关于战争和生意的例子表明，高贵和正派并不总是对个人有益。

苏格拉底继续假定正义是独立于其他知识之外的某种知识，进一步推导玻勒马霍斯关于正义的陈述，进而得出荒谬的结论。

---

① Nettleship，《〈王制〉讲义》，前揭，页 19－20，Bloom，《义疏》，前揭，页 322。

② Friedlander 对玻勒马霍斯的性格有不同解释。他认为玻勒马霍斯并不是高贵、得体的，而是颇有些经济头脑和报复欲望。参《柏拉图》卷 2，《对话：第一阶段》，前揭，页 55－58。布鲁姆对玻勒马霍斯的看法与我相似。参《义疏》，页 320，以及 Kenneth Dorter，《苏格拉底驳斥色拉叙马霍斯及其如何看待美德》（Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue），见 Philosophy and Rhetoric，7（1974），页 27。

苏格拉底问，在什么样的合伙关系中正义有用？比如，在马匹买卖生意中，相马的行家最有用。或者，在关于船舶的生意中，造船匠或者水手最有用。如果抛开特定的利害关系，是否还需要正义的的伙伴——正义的骑师，正义的造船匠，或者正义的水手？玻勒马霍斯再一次不能做答，他承认，用钱时，某个方面的行家最有用，接着又说，如果钱财需要被保存起来，正义的人最有用。虽然玻勒马霍斯仍认为正义即诚实（正义的人在保管钱财时有用并非因为他的护卫技巧，而是因为他不盗窃钱财），但他却附和苏格拉底的观点，试图将正义与其他技艺、职业分离开。苏格拉底从玻勒马霍斯的回答中推导出如下结论：当事物被保管起来或者说当事物无用时，正义才有用，当事物有用时正义就无用。正义是纯粹的，不依赖其他任何技艺，与用途或行为无关。

还可以推导出更糟糕的结论：如果正义真的是一门技艺，并且正义的人是最好的保护者，那么正义也会转变为邪恶。正像苏格拉底所说的，最善于躲避攻击者也是最善攻击之人。依照相同的逻辑，最称职的保护者亦是最高超的窃贼。如果一个人因为没有任何特定的知识所以毫无用处，把这个论证巧妙颠转一下，这个人就可以摇身变为擅长各种盗窃行为的人。作为最厉害的窃贼，他可以把所有事物都据为己有。防卫的知识并不必然阻止一个人盗窃，同理，正义作为技艺也不必然促成正义之举。

【46】于是苏格拉底从一个令人不快的正义概念——正义对于一切特定职责而言都毫无用处——推导出另一个相反的概念，但同样不受欢迎——正义在每项职责中发挥的作用都表明其做窃贼的潜力。苏格拉底熟练的论辩技巧使得正义含义从一个极端滑向另一个极端。玻勒马霍斯要限定正义，苏格拉底则试图阻止他这样做。苏格拉底的说法是对正义固有的灵活性的戏仿，并且嘲讽了玻勒马霍斯试图赋予正义普遍有效定义的做法，只有这样的定义才能满足玻勒马霍斯对永恒、稳定事物的欲望，藉此他才能确定自己行动的方向。尽管玻勒马霍斯陷入困惑，但他仍然坚持自

己的最初立场，反对苏格拉底的结论。苏格拉底没能让玻勒马霍斯心悦诚服。① 玻勒马霍斯指宙斯发誓，正义不是偷窃的技艺。他不知道自己究竟想表达什么意思，但这就是他的观点，他确定，"正义就是助友害敌"（334b）。在各种观念的纠结中，他确实没有亦步亦趋沿用他人的观点，正像他要在变化万端的生活中发现可以一以贯之的道德标准一样，他坚持自己的正义定义。

玻勒马霍斯无法做出合理解释，但他仍然不放弃自己的正义定义，这致使讨论停滞不前。苏格拉底继续话题，描述玻勒马霍斯所寻求的正义将会带来何种后果，他转移了谈话的中心，开始探求友谊的含义。玻勒马霍斯承认，一个人总是选择看上去好的人作朋友，而不是选择真正好的人。苏格拉底说，在判断他人好坏时，所有人都会出错（334c）。正义的人会帮助朋友，但他也有可能错看了朋友的好坏善恶，帮了不好也不值得帮的人。判断敌人时也可能出错，那他就会误伤好人（334c－e）。玻勒马霍斯否认这个结论，不承认正义可能产生任何不完美。他修改了自己关于友谊的概念，以避免出现不愿接受的结论。玻勒马霍斯坚持认为，朋友不仅看上去好而且真正好（334e－335a）。朋友不是凭表面印象来判断喜欢与否，而是真正值得喜欢并且人们也公认如此。看来，玻勒马霍斯已经为纯粹的正义而放弃了朋友。无疑他接受了一个这样的观念，该观念导致人们怀疑自己朋友，并且在帮助朋友时犹疑不决。他或许是《王制》中推动讨论继续的最佳人选，【47】在这场讨论中，苏格拉底建构了一个促使人们以正义之名否定友谊的城邦。②

在接下来的讨论中，苏格拉底引导玻勒马霍斯得出结论，即

---

① 苏格拉底坚持回雅典，玻勒马霍斯问苏格拉底，"如果我们不听你的，你能说服我们吗？"（327c）

② 关于这次友谊意义的讨论有不同解释。见布鲁姆，《义疏》，前揭，页324。

正义者不会伤害任何人，进一步提高玻勒马霍斯对绝对正义的期望值。苏格拉底说，当一个人受了伤害，他的德性也随之变坏；因为正义是人的美德，伤害一个人就是使这个人变得不正义；就像一位音乐家不能用自己的音乐使人变得更加不懂音乐，正义决不产生不正义。因此正义之人不会伤害任何人（335b－3）。苏格拉底假定善因只产生善果。在此之前困扰讨论的严酷现实被抛之脑后。苏格拉底忽略了一种可能性，即最擅长音乐的人也最能破坏他人的音乐鉴赏力，医生也可能运用关于健康的知识引发疾病。现在的讨论忽略了同样的事，即在各种因素的基础上，都可能产生相反的结果。换句话说，为了得出善不产生任何恶的结论，进而证明正义者不伤害任何人，这次讨论忽略了事物的复杂性。

在讨论正义者不伤害任何人时，苏格拉底预设正义者的行为举止绝不会存在任何不完美之处，就像他不会有不完美的朋友一样。然而这种完美的人也可能不是一位好公民。城邦的建立基于区分公民和陌生人，城邦偏爱本邦公民，必定会剥夺陌生人某些东西。对某些人有益的政治举措往往会伤及另外一些人。事实上，玻勒马霍斯假定正义是帮助朋友、伤害敌人时已经意识到这一点。至少可以说，苏格拉底的正义不会伤害任何人的观点意味着他不会为了保护城邦而去参加战争。① 不过玻勒马霍斯毫不迟疑接受了正义者不会伤害任何人的结论，因为这说明正义是绝对的善。既然政治共同体既行善又为害，就像朋友们既有美德又有缺点，玻勒马霍斯所接受的观念在这个世界出现时，会破坏友谊和政治。

《王制》的戏剧性可以和《云》对观。在阿里斯托芬的戏剧中，渴望完美的人主要是苏格拉底，他希望普遍、永恒的知识能将他从复杂、变动的日常生活中解放出来，这种渴望破坏了政治

① 【203】布鲁姆，《义疏》，前揭，页324，另见施特劳斯《城邦与人》，页73。苏格拉底自己并没有遵守这次讨论的规则——他在雅典军队中作战（《申辩》28e）。

和家庭。是哲学导致【48】斯瑞西阿得斯和斐狄庇得斯这样的普通人认为，上述知识和自由是善的，并且可能实现，激发了他们对完美与永恒的欲求。回应阿里斯托芬时，柏拉图展现了由另一对父子克法洛斯和玻勒马霍斯所代表的普通人的渴望，他们欲寻求永恒不变的标准以引导自己生活。激发他们追求永恒和完美的力量并非出自哲学，而是出自阿里斯托芬所捍卫的普通生活，这种力量并非源于对正义的否定，而是源于对绝对正义的追寻。在这种渴望的推动下，玻勒马霍斯接受了那个破坏友谊与政治，瓦解了父亲生活经验的观念，就像斐狄庇得斯用自己刚刚学到的知识攻击父亲至深的信仰——家庭和政治共同体赖以存在的神圣思想。但是斐狄庇得斯攻击父亲是因为苏格拉底师徒的教导，而玻勒马霍斯被那些破坏友谊和政治的观念所吸引，则是因为自己对完美永恒之正义的渴望。通过苏格拉底对待玻勒马霍斯的态度，柏拉图表明，坚信人类生活必然变化无常的是哲人，也正是哲人指出，玻勒马霍斯渴望绝对事物最终将导致的极端后果。柏拉图再次对阿里斯托芬做出回应。

苏格拉底与色拉叙马霍斯的争论

当苏格拉底和玻勒马霍斯二人要“携手作战”，捍卫“正义的人不会伤害任何人”的观点时，色拉叙马霍斯插入对话，他反感“没有意义”又“毫无内容”的讨论，并且要求苏格拉底思考现实世界的问题。色拉叙马霍斯自认为知道何为正义——正义是强者的利益，所谓强者就是为了自身利益而统治城邦的人。与玻勒马霍斯相同，色拉叙马霍斯也寻求完美，但他认为，完美就是人们关于自身利益的认识以及为了获取利益而战胜他人的能力。在他看来，最长于此道的人是“善于巧取豪夺的”的僭主（344a）。正义就是遵守统治者的法律，而统治者都是自利的，因此，正义是他人的利益（good）。

色拉叙马霍斯首先反对苏格拉底的提问方式，而不是他的某个具体观点。色拉叙马霍斯瞧不起“苏格拉底一贯的反语法”。他怀疑“（苏格拉底）【49】压根儿不愿回答问题，而宁愿用讥讽或其他方法回避他人的提问”（337a）。色拉叙马霍斯欣赏那些拥有并捍卫自己立场的人。在他看来，宣称自己无知、探究各种问题而又得不出满意结论的人软弱而又怯懦。无自己观点和立场可言的人缺乏实力与内涵。他指责苏格拉底随着讨论的进展观点变来变去。色拉叙马霍斯崇拜僭主，因为僭主可以把城邦中的所有事物都据为己有，可以只提问不做答，经常变换立场，似乎从不表明自身观点。色拉叙马霍斯与玻勒马霍斯一样不喜欢变化。他所寻求的永恒存在于恒定的知识中。如果知识从不发生变化，那知识就是确定的，能使人行事果断。色拉叙马霍斯认为，对自身以及自身利益确信不疑者能够坚定地追求并获取利益。但是，苏格拉底断定自己并不知道哪种生活方式最有益，这正是他努力探寻的问题（344e）。如果一个人不确定自己应该做什么，他就不会采取行动，或者说他的行动便会犹豫不决。此外，色拉叙马霍斯不仅崇拜勇敢，还有独立。色拉叙马霍斯指责苏格拉底“不肯教别人”，并且“到处向别人学，学过之后甚至连谢意都不表示”（338b）。苏格拉底并不支配他人或者让他人服从自己，而是依赖别人，在色拉叙马霍斯看来，苏格拉底并不承认自己对他人的依赖。在此方面，色拉叙马霍斯对苏格拉底愤愤不平。

色拉叙马霍斯不能强迫苏格拉底回答问题，所以他本人有机会言所欲言，畅谈自己的正义观。色拉叙马霍斯坚持，如果他能给正义做出高明的解释，苏格拉底就要受罚——付罚金给色拉叙马霍斯（337d）。色拉叙马霍斯发表这通演说为了诸多原因。他希望赢得钱财，但显然也希望在辩论中战胜苏格拉底。他既贪财也好胜。胜利也许给他带来声誉，让在场的青年成为自己的门徒（345a）。并且，对“虚泛”讨论的蔑视，表明他渴望事物清晰、精确、有自己恰如其分的名称。正如苏格拉底所说的，这个闯入

讨论的人“像个野兽”（336b），【50】色拉叙马霍斯反感认识混乱、理解错误以及无视真理之人。① 如此多的欲望造就他复杂的性格。色拉叙马霍斯在《王制》中初试身手后，他所有的欲望都驱使他朝向同一方向。

色拉叙马霍斯提出，正义是强者的利益。苏格拉底奚落他，问道，所谓强者，你指的是全能运动员（pancratiast）吗？在某种意义上讲，色拉叙马霍斯的强者就是苏格拉底所说的意思，不考虑指心智强大的特定含义，pancratiast 的字面意思是“所有方面都强大”或者“从头到脚都有力”。即便在最通常的用法中，pancratiast 也不单指一种力量，而是指代一个既会摔跤又会拳击，体能和速度都非常出色的人。苏格拉底用 pancratiast 作为力量的例证，表明力量全面并且复杂。强者也许能够在多方面印证自己的能力，摔跤和拳击只是象征而已。假定色拉叙马霍斯本人就如此复杂，苏格拉底很想知道，色拉叙马霍斯是否也这样理解力量。从许多方面来判断，例子中所说的那个人不太可能存在。色拉叙马霍斯反对从字面上理解，对苏格拉底居然认为“强者”指运动员表示愤慨（338d）。在苏格拉底和青年们建立的言辞城邦中，每个公民的力量只表现为占有一门技艺，而不是能实现各种潜力。

色拉叙马霍斯的强者并非指运动员，而是城邦的统治者，是可以依照自身利益制定法律的人（338d－339a）。然而他很快又承认，统治者在判断自己的利益时也会出错。统治者的命令或者说正义有时并不对强者有利（339c－e）。色拉叙马霍斯开始自相矛盾。在场的一位青年试图帮助色拉叙马霍斯避开矛盾，提出正义是强者认为于己有利的事（340b）。但色拉叙马霍斯当即拒绝了这个限定。他过于推崇知识与能力，认为无知之人或者犯错者绝

① 布鲁姆与多特都意识到色拉叙马霍斯关注什么，认为他的意志只听命于激情。见《义疏》，前揭，页 330－31，又见《苏格拉底驳斥色拉叙马霍斯》，前揭，页 27－28。

对不会拥有力量。他否认自己曾承认统治者判断自己利益时会出错（340c－341a）。严格意义上的统治者是绝对自知的人。与他之前的玻勒马霍斯一样，为了有助于说明事实，色拉叙马霍斯拒绝接受仅仅看上去如此的表面现象。他否认自己说过强者颁布的法律只是看上去有利于自己，就像玻勒马霍斯收回他所说的，朋友是【51】看上去对自己好的人。但是他们这样做的动机并不相同。玻勒马霍斯修正了自己对朋友的理解，因为苏格拉底向他说明那样理解意味着正义有缺陷：正义的人也许会帮助看上去好但实际上并不真正好的人。正义之举也许会让那些本不应获益的人获益。玻勒马霍斯并未承认正义行为的不完美，甚至认识不到一个人择友时会犯错。对色拉叙马霍斯而言，也许更不愿接受后一种可能性，因为他瞧不起愚蠢之举。色拉叙马霍斯不承认统治者只是制定看上去于己有利的法律。强者，严格意义上的统治者，知道自身的利益所在。做不到这一点便称不上是真正的统治者。

苏格拉底继续论证，指出真正的工匠关心被支配者，或者说，他们的技艺针对的是被支配者。医学关心的是病人而不是医生的利益。骑术考虑的不是骑马者的利益，而是马的利益（342c）。没有哪个严格意义上的统治者“只考虑自己的利益而不关心被统治者的利益”（342e）。因此所有真正的统治者都是无私的，就像所有名副其实的拥有知识的人一样：“没有哪一门学问只关注强者的利益而不顾及它所支配的弱者的利益”（342c）。拥有知识者并不像色拉叙马霍斯所以为的那样支配别人，而是为他人服务。

苏格拉底提出工匠无私的说法激起了色拉叙马霍斯的强烈反应，他再次断言，最能洞悉生活真谛的人会追求“彻底的不正义”（343a－344e）。色拉叙马霍斯心目中的典范是一个自利的有知识者，他本人也努力效仿。比如，他之所以加入讨论，是因为他懂得什么是正义以及世道如何，并且他要在牟取金钱、学生和胜利的过程中获益。在色拉叙马霍斯身上，拥有的知识与追求个人利益时的自私自利相得益彰，他自信而又粗野。然而苏格拉底

关于技艺的观点表明，有知识者的知识不是为了让他人服从自己，而是为了服务于他人。苏格拉底批判的不仅是色拉叙马霍斯的基本信仰，还有造就色拉叙马霍斯本人的所有因素，正是这些因素使得色拉叙马霍斯行动果敢。

苏格拉底解释，技艺的无私导致一个结果，即工匠们必定劳有所酬，他与色拉叙马霍斯的激烈讨论因为这一解释缓和下来。【52】正因为工匠的技艺服务于他人而不是自己，所以工匠运用技艺会得到报酬。苏格拉底承认，即便坚持技艺无私，人还是自私的，他向色拉叙马霍斯作出了让步。人的技艺服务于他人，但是赚钱的人会为了各自的利益互相竞争。在这一点上苏格拉底认同色拉叙马霍斯，但他认为，知识并不是导致惟利是图竞争的原因。也许赚钱的人并不拥有关于自己利益（金钱以及金钱能够买到的东西）的知识。此外，既然人既是自私的赚钱者又是无私的工匠，那每个人身上都潜在着冲突。[①] 在与色拉叙马霍斯接下来的对话中，苏格拉底强调了人的分裂性，因为他要证明，色拉叙马霍斯最为渴望与崇拜的品性中存在矛盾。在苏格拉底看来，不正义者才无知、软弱、不幸。论证揭示出，色拉叙马霍斯对不正义、统治甚至是暴政的赞赏与他对知识、力量和幸福的渴望相矛盾。

苏格拉底诱使色拉叙马霍斯承认，正义基于技艺、谨慎和智慧，而不正义则恰恰相反（348d），色拉叙马霍斯脸红了。[②] 从此

---

① 苏格拉底区别人的两种技艺的说法中包含矛盾，色拉叙马霍斯也没有对此作出什么反应，对于以上说法，还有不同解释，见布鲁姆《义疏》，前揭，页332。

② 脸红是某种心理状态不由自主的生理反映，至少，人在当时是失控的。色拉叙马霍斯脸红，因为他自己以及在场的所有人都清楚地意识到，他已经不能继续控制讨论。关于色拉叙马霍斯的脸红，见施特劳斯，《城邦与人》，前揭，页74；另见布鲁姆《义疏》，前揭，页336。在色拉叙马霍斯看来，苏格拉底掌控讨论运用的并非正大光明的方式，但他无力戳破苏格拉底的计谋。在色拉叙马霍斯看来，不正义的人仿佛熟练的工匠，可以从任何人

开始，他失去了锋芒，苏格拉底可以牵着他的鼻子走了。色拉叙马霍斯仍然坚信，他能够发表大段的演说来捍卫自己的立场，但是，倘若苏格拉底继续发问，他也只能说“好，好”，“一面点头或摇头……为了让苏格拉底满意”（350e）。显然，他乱了阵脚。苏格拉底一直强调知识与自利彼此分离，首先通过描述无私的工匠，现在则通过证明服务于他人的正义者与拥有知识者之间的相似来说明。如果色拉叙马霍斯欲如自己所希望的那样博学，他就不能同时像自己所渴求的那样自私。是这两种愿望或者说特点造就了色拉叙马霍斯，只有这二者协调一致，色拉叙马霍斯才能有所作为。他被“驯服”了：苏格拉底质疑了他最深信不疑的信仰，使得色拉叙马霍斯的论证变得软弱无力。苏格拉底破坏了色拉叙马霍斯本身的统一，从而瓦解了他行动的基础。①

苏格拉底提出，内心的和谐对于行动来讲绝对必要，不义之人无法拥有这种和谐。与不正义的城邦相似——生活于其中的公民彼此互施不义，“他们做不成任何事情”（351c），不义之人“为内心矛盾、【53】派系斗争所折磨，无法行动”（352a）。削弱了人和城邦的是不正义，正义则赋予城邦与个人以和谐，使之变得强大。②苏格拉底由城邦推及个人，反驳色拉叙马霍斯认为不正

（接上页）那里获取利益。相比之下，正义的人是头脑简单的傻瓜，得不到任何好处。正义者无知、没有熟练的技艺，但不正义的人正好相反。苏格拉底用人们认为应然之事替换了色拉叙马霍斯的已然之事，然后得出了相反的结论（349b－c）。色拉叙马霍斯允许苏格拉底这么做。毕竟，他期望建立一个理想的世界，这一点与其他对话者并无二至。

① 卷一中苏格拉底对待色拉叙马霍斯的态度与他在《王制》中对待城邦的态度形成对照。但是，苏格拉底为了驯服色拉叙马霍斯而让他“分裂”，却尽最大努力使城邦统一。这个统一的城邦与被统一的色拉叙马霍斯同样像个野兽吗？

② 为了证明在城邦中寻找正义的做法正确，苏格拉底在城邦与个人之间做类比是在为卷二提出的类比做铺垫。卷一类比中存在的问题比接下来的类比更明显。例如，没有理由假设个人的正义像城邦中的正义一样产生于内

义拥有力量的观点。如果色拉叙马霍斯要继续为自己的观点辩护，并且坚持原来立场，他可以这样应对：正义之举会有损个人利益，因此是正义的人在正义与个人利益之间挣扎，无法行动；相反，不正义的行为对个人有利，不正义的人不会内心矛盾，他们能够行动果断。然而，色拉叙马霍斯不愿再通过辩论捍卫自己的观点。大概是苏格拉底动摇了他这样做的信心。色拉叙马霍斯说，就让不正义使人削弱的观点成立吧，但话语间似乎并不完全认同（351e）。他自相矛盾，同时既同意又不同意一个观点。色拉叙马霍斯丧失了自己的活力、果断和自信。

最后苏格拉底说，正义是灵魂的美德，结束了对色拉叙马霍斯的驳斥。作为灵魂的美德，正义是善的，使人的灵魂安详平和，它是幸福之源（353b－354a）。尽管与论题无关，苏格拉底还是描述了灵魂执行的两种工作或者说两种功能：第一，灵魂有管理、指挥、思考等等诸如此类的功能；第二，生命也是灵魂的功能（353d）。苏格拉底结论揭示了人的双重性（duality）。如果灵魂有两种功能，并且，出色执行每一项功能都被定义为灵魂的美德，那么灵魂就拥有两种美德。然而，苏格拉底假定灵魂只有正义一种美德。与色拉叙马霍斯的最后的争论草草遮掩了人的复杂性。显然，只有理解了灵魂的不同功能，才能实现人们所寻求的统一。《王制》接下来的部分就要探究哪些政体、在何种程度上可以实现人的统一。

政治哲学的任务

《王制》第一卷讨论正义，揭示了存在于人类生活中、阻碍人们寻求统一或完美的紧张与冲突。即使场景本身——发生在比雷埃夫斯港的事情，也表明了政治共同体的衰败【54】以及人的

（接上页）在的和谐，而不是存在于个人与他人的关系中。苏格拉底的观点如果成立，就需要个人像城邦一样独立自足。

心智发展与政治生活之间的分裂。克法洛斯年轻时，欲望使他远离了清谈的快乐，所以他提出生活与思想之间的对立。但年老的克法洛斯同样未留下来参加讨论；关心来世生活使之远离了那场谈话。与生活相关的活动看来对思想并无助益。克法洛斯如此重视生活，即使死亡之将至，他还要为来世生活做准备，克法洛斯不愿在讨论中讲述自己经历过的漫长的欲望冲突。

苏格拉底因此必须和克法洛斯的继承人玻勒马霍斯一起探寻正义的意义，玻勒马霍斯忠于正义，不管讨论的结果如何，都会维护正义的价值。他缺乏父亲所拥有的经验，意识不到实现自己追求的完美需要面对何种困难。玻勒马霍斯试图给出普遍适用的正义定义和原则，能够将正义与父亲定义中出现的事与愿违的结果分离开，他宣称，正义是助友和害敌。然而在界定正义得以成立的特定范畴以及正义之人所拥有的知识时，他依然面临困难。如果正义仅仅被看作知识，那它就不能引出玻勒马霍斯所说的与正义相关的善行。最后苏格拉底表明，如果玻勒马霍斯想得到为之彻底投入的正义，就必须为正义放弃朋友和政治共同体。

色拉叙马霍斯心目中理想的人知道自己的利益所在，并且果断地获取利益。假如这是个利益相互冲突的不完美的世界，那就会有不正义者为了追逐自身利益去伤害他人。色拉叙马霍斯对自己所经历的冲突的反应基于以下可能性成立，即一个人可以获得关于自己利益的绝对知识，并且他的行动与知识绝对和谐一致。克法洛斯认为行动和追求知识之间存在矛盾，玻勒马霍斯定义正义时面临的困难同样是如何将知识与行动结合在一起，色拉叙马霍斯却否认这种矛盾与困难。苏格拉底再次揭示出他的对话者寻求和谐时存在的问题，他得出结论，认为知识是无私的，或者说知识的目的是他人利益而不是知识拥有者（knower）的利益。

苏格拉底承认，工匠不仅是知识拥有者，服务于他人利益，还是一个关心自身利益和收入的人。人本身是分裂的，就像既崇拜僭主之冷酷又【55】崇拜知识拥有者之能力的色拉叙马霍斯。

苏格拉底最后的论辩即针对色拉叙马霍，他说，人的灵魂具有两种独立的功能。正如在卷一中提出的，人处于一种潜在矛盾状态，所有人都需要一些使之统一的规则。苏格拉底把这种规则称为正义，认为正义是灵魂的美德。但他并未解释灵魂的两种功能如何统一为一种美德。我们尚不清楚，正义是否以某种不可知的方式将人类灵魂的各种要素统一为一个整体，也许苏格拉底用正义掩盖了人内在的冲突。

尽管苏格拉底最后说正义是灵魂的美德，但卷一作为一个整体没有得出结论。苏格拉底论证了正义是智慧、勇敢，是通往幸福之路，但他承认这只是描述正义像什么，并未说明正义究竟是什么，“所以讨论的结果是，我一无所知”（345b）。论辩最后没有解释作为人们生存基本原则的正义。论辩或思想与生活或行动之间的不和谐依然存在。这段讨论是在为建立言辞中的城邦做铺垫，言辞城邦试图克服上述不和谐。

在《云》中，阿里斯托芬批评思想脱离现实生活，甚至破坏了生活本身，在《王制》卷一中，柏拉图以另外一种形式描述了这个问题。阿里斯托芬的苏格拉底终日凝视着天空，所以他意识不到人类生命固有的有限性，并且，他的修辞教育声称可以将人们从有限性中解放出来。苏格拉底寻求普遍、永恒的真理，结果造成了混乱。此外，阿里斯托芬的苏格拉底似乎对于自己造成的伤害颇为健忘。相反，柏拉图表明，哲学意识到了思想的危险，并且在对话中探究了这个问题。柏拉图的苏格拉底自我反省，但阿里斯托芬的苏格拉底却未有过反省。苏格拉底了解，在很大程度上，渴望完美和永恒是早期希腊哲学的基础，① 同时他也发现那正是政治的基本动力。这种渴望导致人们为了获得绝对和谐、

---

① 例如，苏格拉底在《泰阿泰德》（180e）中对麦里苏斯、巴门尼德以及其他人学说的说明。另见亚里士多德在《形而上学》（986b10 及以下）中对埃里亚派的讨论。

平静的状态而遗忘或者说否定生活中必然存在的复杂性和矛盾冲突。这种遗忘造成言辞城邦的专制，甚至于城邦强迫哲学为自己服务。正是苏格拉底让人们想起他们希望遗忘的事情——行动和知识的缺陷。比如，在《王制》卷一中，苏格拉底不断提出人类理性以及经验的限度。苏格拉底描述了完美的城邦之后，提出集中探讨政体的衰落，【56】以及使得政治无法达至完美的人类灵魂中互相冲突的欲望。此外，苏格拉底还强调自己知识的不完善。在卷一中，他自认为无知。与此相似，在《王制》的结尾，为正义是纯粹善的观点做完辩护之后，苏格拉底坦言，他们尚未发现灵魂的"真正本质"，只是描述了"灵魂在人世生活中的感受和形式"，灵魂与身体的结合过程中还会发生变形（611b－612a）。作为身体与灵魂的结合体的人，其复杂性使得政治生活的完美秩序不可能实现，同样，人们也不可能拥有纯粹的知识。在柏拉图笔下，苏格拉底的政治哲学追求知识与秩序的同时，并未丧失对人之复杂性以及这种复杂性中暗含的局限性的洞察力。还有一种哲学无视上述复杂性的存在，从对天空的凝神思考中或者从最终走向专制的政治行动中寻找统一，在这两种哲学中，柏拉图选择政治哲学。

第二章 城邦中的正义和灵魂中的正义
(《王制》卷二—卷四)

小引

【57】格劳孔和阿得曼托斯请苏格拉底证明，正义本身就是善的，苏格拉底建议，探寻个人正义之前，先在城邦中寻找正义。一旦在城邦中找到正义，那么个人的正义就显而易见了，因为城邦是放大了的个人。于是，苏格拉底描述城邦的原则和制度，格劳孔和阿得曼托斯提出建议和问题，他们三人在言辞中建立了一个城邦。城邦的目的是统一（unity），尤其对护卫者阶层而言更是这样，这一阶层的成员必须相信他们的利益不会与城邦的利益相脱离。为此，城邦要对护卫者们施行严格教育，禁止那些强化生活的独立性与私人性的诗歌进入城邦。城邦还为护卫者们确立了财产共有制度，藉此可以消除他们与他人相区别的外在利益。通过这些手段，城邦让护卫者们感受到一个完美的整体，使他们成为心满意足的公民，从而不必再到政治之外寻求满足。城邦中的生活安全、稳定，显然是完美的。苏格拉底把正义定义为，城邦中的每个部分都为了城邦整体的利益而各司其职。

完成了对这个完美的城邦的描述之后，为了确定个人的正义，苏格拉底指出，城邦与灵魂相类似。【58】与城邦中的正义同样，灵魂中的正义即每个部分各司其职，以便灵魂作为整体更好地发挥作用。灵魂中的各个部分和城邦的各个阶层相同，各行其是。不管可能带来何种后果，正义作为灵魂的和谐，其本身就是善的。正义是一种确保人内心和谐的美德，苏格拉底证明，正义值得追寻。苏格拉底进一步提出主张，拥有内心和谐的正义之人，即便用“低俗的事情”来考验，他也是正义的。苏格拉底解释，如果“正义的人内心的每个部分都各司其职”，他就不会盗窃、失信，

也不会不敬父母、不敬神明（442e－443b）。如果一个人不做习俗中的不义之事，无疑于城邦有益。因此，个人的善——内心的和谐，与城邦的善是一致的。

然而，《王制》中建立的城邦还要面临重重困难。纯粹的善（perfect goodness）对于个人的利益与城邦生活之间的协调是必要的，在这场探寻纯粹正义的谈话中，格劳孔是主角儿。他的兄弟阿得曼托斯俨然是个陪衬，他提出问题只是为了让苏格拉底和格劳孔来反驳。阿得曼托斯提出的最重要的一个问题是，财产共有对于城邦的统一（unity）和幸福如此必要，但这是否妨碍了个人幸福。他明确自己的问题，对城邦有益的是否对个人一定有益？苏格拉底未能给出令人满意的回答。大体上讲，阿得曼托斯担心城邦剥夺公民个体的快乐，他的这种担忧似乎说明，城邦实际上非常专制，它剥夺了城邦成员的一切，或者将成员视作无恶不作之徒。此外，为了保持个人的善和城邦的善之间的和谐，苏格拉底一定得忽略卷一讨论中出现的紧张和冲突。最初的讨论说明了人类寻求的诸种利益之间的不协调。例如，人自身的利益和他人利益之间可能存在的冲突。通过忽略最初讨论中得出的结果，并且坚持正义是纯粹的善（simple goodness），苏格拉底由城邦推及个人，为了保证成员对城邦的绝对忠诚，假定了城邦与其成员的利益相一致。这样一种个人与城邦之间的绝对和谐，【59】将满足格劳孔对完美的期望，这期望推动人们建立城邦。

为了消除城邦与个人之间的冲突，城邦必须藉音乐教育（education in music）来弱化人和亲友之间的关系。城邦教育自己的公民，他们的出身和本性都取决于同一个母亲——大地，这个高贵的谎言进一步削弱了个人与父母的关系。财产的共有最终消除了人作为个体独立存在的最重要基础。通过以上所有方式，城邦将人从阿里斯托芬所捍卫的日常生活中剥离出来。这导致人只与作为整体的城邦发生联系，存在变得抽象。不仅在言辞中的城邦的各种规定中，而且在苏格拉底捍卫作为绝对善的正义时，这种倾

向都出现了。捍卫正义需要苏格拉底把正义定义为灵魂内部各个部分的和谐。如此定义与在人们之间的特定关系中定义正义形成对照，并且后者认为正义必然包含在与他人的关系中。在苏格拉底看来，只有灵魂的各个部分各司其职，人们才能在城邦中各司其职。人们各自专注于自己的事务，城邦的成员才能为作为整体的城邦发挥作用。实质上，人被剥离于特定的相互作用和相互关系之外，只作为城邦的成员存在。这导致了抽象的生活。阿里斯托芬把抽象的存在归结为哲学生活的特征，柏拉图却认为抽象存在实际上是无条件捍卫正义和政治生活的结果，这种捍卫否认个人和城邦之间的矛盾。

格劳孔和阿得曼托斯

苏格拉底与色拉叙马霍斯的讨论虽然并未说明正义究竟是什么，苏格拉底却认为自己“从讨论中解放出来了”。在任何事情上都“勇敢过人”的格劳孔要求苏格拉底做出详细解释。格劳孔说，如果苏格拉底“真心实意想说服我们”正义是善的，就需要论证得更加充分（357a）。让格劳孔“迷惑不解”的是，有“不计其数的人”告诉过他行不义的好处，但却从未听到过有人为正义说句好话，让他满意（358b－d）。格劳孔希望苏格拉底赞美正义，尤其想让苏格拉底说明，正义本身就是善的，【60】而不是因为正义的结果。例如，一个正义的人也许会赢得好名声，但是这种来自正义的好处并不能证明正义本身是善的。格劳孔请苏格拉底说明正义究竟是什么，“它在灵魂中会产生什么样的力量，至于正义得到的报酬和后果暂且不去管它”（358b）。在这个世界上，凡是行动，无论正义的和不正义的都会造成一定的后果，因此，格劳孔希望苏格拉底把正义与正义在其中显现的世界分离开来。行动与过去相关，它要受过去事件的限定；行动也与未来相关，体现了事情的可能性。格劳孔要脱离正义可以在其中显现的行动

和事件，寻求孤立的（isolate）正义。他想洞察表象之下的事物，或者说要超越表象，直达灵魂，找到纯粹的或者说简单的、没有沾染（unmixed）人类生活固有的复杂性的东西。格劳孔似乎要让世界脱离各种表象，就像如果能在苏格拉底那里听到令人信服的观点他就准备摒弃众人的观念一样。

格劳孔渴望简单（simplicity）是以他对纯粹善（simply good）的事物的渴望为基础的。他在世界上找不到纯粹的善，所以他要拒绝这个世界。尽管格劳孔要请苏格拉底抛开正义的后果说明正义的力量，但他还是接受了苏格拉底关于“最好的善”（the finest kind of good）的观点——认为我们爱这种善既“为了它本身，又为了它的后果”（357c-358a）。他希望正义就是这种善，但是他曾听说过的观点却恰恰相反。尤其是，有人认为行正义是件苦差事，但正义的后果对我们有好处，这正是他要反驳的观点。如果这种观点成立，正义就成了善和恶的混合体。此外，他还担心正义甚至连好的后果都没有。虽然好名声对正义有益，但是行正义并不必然会有好名声。事实上，不正义的人也许比正义的人更容易赢得正义之名（360e-362c）。格劳孔期望绝对的善（perfect good），反感这个正义之人受苦，不正义之人得福的世界。因此，只要格劳孔意识到善行未得善果，他就会拒绝接受这个行动的世界（word of action）。格劳孔希望世界中善有善报，或者存在那种“最好的”善。格劳孔会同时被两种观念吸引，其一，哲人王从洞穴中上升到完美世界，其二，【61】哲人王为了把洞穴转变成完美世界而重返洞穴（540b）。①

---

① 【204】Barker认识到，这两种截然不同的运动源于对世界的不满或者说反感，他也洞见到是反感促成了《王制》中所描述的政治。但他没有把《王制》中城邦的建立归于苏格拉底对话者的热情，而是把对世界的反感以及重建世界的冲动加在柏拉图头上（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》[The Political Thought of Plato and Aristotle]，New York，1959，页150）。

格劳孔希望听人赞美正义，为此，他提出对不义的赞美以供苏格拉底反驳。他从公民社会的起源谈起。人们意识到，虽然对他人行不义可以获益，但遭受他人行不义之害超过了行不义之利。因此，为了免遭不义之害，人们达成共识不行不义。支持该共识并阻止不正义的法律就是正义的。就这样，格劳孔推导出了正义的“起源和本质”，即“正义就是最好与最坏之间的折中，所谓最好就是干坏事不受惩罚，而所谓最坏就是受了害而没有能力报复”（359a）。因此正义于弱者有益，他们齐心协力迫使强者遵守他们的法律。格劳孔认为这样的正义是善和恶的混合体，并对之表示不屑：正义对人有利有弊，有利是因为法律阻止他人从自己身上获利，有弊是因为正义阻止自己从他人身上牟利。格劳孔描述的正义是利弊相伴的。然而，对于不正义的人来讲则是另外一种情形，他们是“真正”（359b）“有胆量有实力”（361b）的人。不义之人不必寻求法律的保护，法律也阻止不了他们为非作歹。格劳孔发现了不正义所包含的纯粹的善（unmixed good）。不正义之人的行动对自己没有任何不利。虽然格劳孔对不正义的颂词“全然不是他自己的观点”，但揭示了他渴望的是什么。为了赞美不正义，他把不正义描述成为纯粹的善（unmixed goods）。

如果正义的人可以为所欲为，那他也会行不义。行正义是因为别无选择，不得已而为之。格劳孔讲述了巨吉斯（Gyges）人祖先的故事，一个人偶然拥有了随心所欲行事的能力。在一次地震中，大地裂开，出现了一道深渊。故事的主人公在深渊中发现了一匹空心的铜马，马腹中有具尸体，体形比普通人大些，身上没有衣服（359d）。这人从尸体的手上偷取了一枚戒指，后来发现戒指能让他隐身。依靠这枚戒指的帮助，他私通皇后，杀死国王，攫取了王位（360a－b）。①

---

① 格劳孔讲述的巨吉斯祖先的故事在希罗多德的《历史》卷一，8－13出现过，但有改动。关于格劳孔对希罗多德故事所做的变动，见笔者的文

格劳孔的故事是希罗多德故事的改版。在希罗多德的故事中，为了让巨格斯领略王后的美，国王强迫仆人巨吉斯去偷窥王后的胴体。起初巨吉斯不同意，【62】因为，在他看来，人只能“看自己的裸体”。[①]王后知晓了事情的来龙去脉，她因为隐私被冒犯而震惊。借助巨吉斯的帮助王后向丈夫复仇。最初，巨吉斯的故事表明的是，个人隐私神圣不可侵犯，故事甚至告诫我们，侵犯他人隐私会招致灾难。相反，格劳孔的故事则忽视了这样一个问题。他故事中的主人公侵犯了个人隐私，不但目睹了赤裸的尸体，甚至还盗走了尸体上的财物。但是格劳孔提都没提隐私遭到侵犯的问题，而是表现了主人公想方设法获得成功，以至于不惜更深一步冒犯他人。那个能使他隐身的神奇戒指，让他偷听到了他人私下的交谈（359e－360a）。最后，作为城邦的僭主，他可以随心所欲掠夺他人的东西了。希罗多德的故事揭示出，个人行动不应冒犯他人隐私，而格劳孔的故事改变了希罗多德的版本，取消了这样一个主题。从这个角度来看，格劳孔的故事是言辞中的城邦的一个预示：像格劳孔故事中的不义之人一样，正义的城邦要消除隐私。

格劳孔断言，不管是正义的人还是不正义的人，只要给他们机会，任何人都会像故事的主人公那样做（360b）。他说，即使看上去正义的人，如果我们能够窥见他暗藏的欲望，便可以发现他同样垂涎于僭主的权利。格劳孔像自己故事的主人公一样，试图探究人们常态中隐藏在表象之下的欲望和企图。能让佩带者隐身的戒指吸引他，并非因为他想在他人面前隐藏自己，而是因为不想让他人对自己隐藏什么。因此，共产城邦吸引他，在这样的

（接上页）章《巨吉斯故事的格劳孔改编及其柏拉图政治学的含义》(Glaucon's Adaptation of the Story of Gyges and Its Implications for Plato's Understanding of Politics)，Polity 第 17 期，（1984 年秋季号），页 30－39。讨论格劳孔性格的部分在页 31－33 及 36。

① 希罗多德，《历史》卷 I，8。

城邦中，人们没有私人生活，人与人之间毫无保留，毫无界限。在演说接近尾声的时候，格劳孔列举了不正义者的诸种福报（blessing），其中一种是，不正义的人可能比正义的人更受神的宠爱，因为他可以为诸神献祭丰盛的祭品（362c）。格劳孔提及献祭的事情暗示，克法洛斯根本不用害怕神的惩罚，或者说即便害怕也于事无补。说得更确切一些，格劳孔希望找到确保与神之间的感情的方法。如果可以找到，那他甚至可以理解和掌控诸神了。他希望，所有事物都受自己知识和力量的支配。格劳孔与城邦中为所欲为的僭主颇为相似，二者都不允许存在任何私人的、不可知的，或者异己的事物。

格劳孔以简述绝对正义（absolutely just）【63】的人遭受不幸来结束自己的演说，格劳孔认为，行不正义并且绝对不正义的人之所以得福，是因为赢得了正义的好名声。他假设人们可以完全表里不一，或者说事实和表象可以绝对分离。内特尔希普（Nettleship）的结论很有道理，他认为格劳孔所设想的根本不可能发生："正义的表象和事实不可能在生活中时时处处都彼此分离"；并且"惯行不义的人也会失去正义伪装，露出马脚，伪装的外表不可能总是逃脱事实的检验"。① 苏格拉底说，格劳孔像精雕细琢塑像一样描绘正义和不正义的人，他是在暗示，格劳孔最后的描绘并不真实（361d）。虽然格劳孔描绘的是不可能发生的事情，但这些描述可以证实我们对他性格的解释。格劳孔提出现实和表象之间彻底分裂，因为他相信表象能够掩盖事实，并且，这揭示出，他轻视表现在人们面前的世界。此外，如果不正义的人可以

---

① 参 Nettleship，《〈王制〉讲义》，前揭，页 58 – 59，尽管 Nettleship 的解读是合理的，但他没有探求现象背后的含义。他只注意到格劳孔"夸张的描绘"，认为他的描绘只不过是一个例证，说明事情并非总是看上去的样子，（页 59）。我们应该提出问题，为什么格劳孔把现实与表象彻底分离开，这种分离在《王制》中是如何发展的？

自由地控制正义的表象，那重建一个世界也许是可能的。

因此，可以看出，格劳孔对完美的期望要甚于玻勒马霍斯和色拉叙马霍斯。与玻勒马霍斯一样，他也寻求理想的正义（perfect just），但是他更清醒地意识到，找到理想正义要面临的重重困难。格劳孔知道，有不计其数的观点认为，正义并非因为自身被称为善，或者认为，正义同样也会带来恶果。此外，格劳孔也清楚，这个世界中存在一个严酷的事实，即不存在任何纯粹的善（simply good）。因此，他希望找到某种方式，可以否定耳闻的观念和亲历的事实。他想发现别样的现实，这种现实是令他痛心的观点所不了解的，是与他所看到的表象无关的。格劳孔不像玻勒马霍斯那样天真，既然确信指导生活的永恒标准已然在现实中存在，对于这样一种标准，他的渴望就更加强烈。格劳孔比玻勒马霍斯还要难以满足。

当然，他也不像色拉叙马霍斯那样容易满足。色拉叙马霍斯认同自己对世界的经验，接受了自己认识到的矛盾，对于处理利益中的矛盾时能应付裕如而心满意足。尽管格劳孔也被那种掌控局面的力量所吸引，但最终还是无法接受，因为那种力量对他所期望的纯粹之善（perfect goodness）的不可能性做出了让步。与完全掌控经验相比，他更愿意净化（purge）经验中的不完美之处。【64】虽然在渴望彻底了解自身利益这一点上格劳孔与色拉叙马霍斯相似，但格劳孔懂得，如果不清楚事物的实质，就无从知道自己的利益所在。因此他认为，关于人自身利益的知识要比色拉叙马霍斯想象的复杂得多，正如他同样知道，完美的正义（perfect justice）要比玻勒马霍斯设想的更令人难以捉摸。由此来看，格劳孔既有玻勒马霍斯对完美正义（perfect justice）的欲望，也有色拉叙马霍斯对绝对知识（perfect knowledge）的欲望，但他对这些欲望能否实现表示怀疑。

格劳孔的兄弟阿得曼托斯认为格劳孔对不正义的赞美不够充分，要来完善这个话题。阿得曼托斯同样要求抛开正义的后果来

看待正义本身，了解事实而不是事物看上去的样子，这虽然是对格劳孔所提要求的重复，但是这兄弟俩的重点不同。格劳孔讲述了一个有关正义起源的故事，是希罗多德故事的改版，并且他还勾画出绝对不义（perfectly unjust）之人和绝对正义之人（perfectly just）所获名声与事实恰恰相反的情形。格劳孔的观点颇为独特。相比之下，阿得曼托斯则主要就自己听说过的观点展开讨论。他并不只表示认同，而是分析观点背后的深意所在。那些观点不是阿得曼托斯提出的，但他对观点的分析见解独到。他的心智（intelligence）和喜好（inclinatoins）与格劳孔截然不同。他不提出并捍卫自己的观点，而是贴近民众想法（common opinion），并且分析观点时比格劳孔更加细致入微。

显而易见，困惑阿得曼托斯的是，人们因为正义的报酬而赞美正义。这暗示出，正义之所以是善的，并不因为其本身（363a）。困惑格劳孔的则是众人对不正义的赞美，与困惑阿得曼托斯的问题相比，他所面对的观点对正义的贬抑更少隐讳，也更加极端（参见 361e 及 363e）。与那性情温和的阿得曼托斯不同，格劳孔要摒弃困惑自己的众多观念（358c - d）。并且，阿得曼托斯也不像格劳孔那样对所谓自足的人（self - sufficient）称颂有加。阿得曼托斯更关注他人的生活，尤其是关注那些人的观念产生的作用。例如，他痛心于普遍的正义观念“对年轻人的灵魂”的影响（365a）。

此外，阿得曼托斯感兴趣的是正义那令人愉悦的后果。在人们对正义的赞美中，他最看重的是诸神赐给正义的回报。他所提及的主要是个人的愉悦——大地丰饶多产，羊群繁殖，羊毛丰收，【65】人丁兴旺，绵延百代。他甚至引用一个诗人的话，认为正义的报酬就是让人可以“一觞一咏，以消永日”（363b - d）。阿得曼托斯与志在经纶事务的格劳孔不同，他更看重个人的幸福。①

---

① 阿得曼托斯提道，“（不义之人）可以身居高位，通婚世族，得到刚

困惑阿得曼托斯的另一个问题是，人们总是在说正义美好高贵但“艰难辛苦”，而不正义却“轻松愉快，收益多多”（364a）。他引用了赫西俄德表现为善之路艰辛漫长的诗句（364d）。格劳孔指责人们把正义说成是件苦差事，不喜欢把正义比喻成苦口良药，因为这意味着人们并不是因为正义本身而选择正义（357c－d）。哪怕克服重重困难，最终得到的并不是纯粹的善（simply good），格劳孔也不会因为艰辛退缩。他比阿得曼托斯坚韧得多。即便让正义的人为之忍辱负重，他也要找到正义之善（goodness）（361b－c）。相反，阿得曼托斯认为，如果正义的人历尽磨难，正义就不是善。他想要的是轻松和快乐。阿得曼托斯甚至主张，人们应该行不义并且远离不义之名，并为此种做法寻求捷径：“我们偷偷地拉帮结派，从辩论大师那里学习修辞术”（365d）。格劳孔赞美不正义，把不正义作为未掺杂恶的一种善，而阿得曼托斯赞美不正义，则认为不正义比正义更加轻松愉快。

似乎阿得曼托斯更乐于接受格劳孔所拒绝的那种限度。与格劳孔不同，他更加认真地对待人们的观点，甚至表现出对他人利益的关注。此外，阿得曼托斯对悠闲与享乐的欲望在格劳孔的性格中几乎不存在。格劳孔推崇完美，以至于不接受事物的限度，不管是外物强加的限度还是他自身固有的限度。格劳孔描述，纯粹的不义之人几乎可以彻底控制城邦，阿得曼托斯对吸引格劳孔的“自足”（self－sufficiency）却不感兴趣（362a－c）。阿得曼托斯能理解他人、同情人的弱点也不足为奇：他设想有人懂得正义即至善，那这个人就会“认为行不正义情有可原，并且对不正义

（接上页）才格劳孔所讲的一个不正义者从好名声中能获得的种种好处”（363a）。他认为格劳孔已经论述得够充分了，于是阿得曼托斯转向自己最感兴趣的话题。布鲁姆指出，阿得曼托斯引用荷马关于正义的君主所得的好处时，略去了描写君王凌驾于众人之上的权利的诗句（363b）（《柏拉图的〈王制〉》，注释9，前揭，页447）。

者不会恼怒”（366c）。[①] 阿得曼托斯之所以协助兄弟格劳孔抛开正义的结果探寻正义本身，是出于自己对正义问题的关心，还是因为要追随胆量过人的兄弟，从他的上述言行中无法明确判断。

《王制》的后续章节是苏格拉底对这兄弟俩问题的回答。当不同的话题吸引他们加入对话时，苏格拉底先后和这二人交谈。【66】，这兄弟俩性格的差异在最初的对话中已经显现出来，这种差异有助于我们理解二人为什么愿意接受他人的观点以及他们对苏格拉底观点所持的异议，随着谈话的深入，柏拉图把他们的性格展现得更加充分。我们会看到，格劳孔第一个站出来要求讨论继续，引导了讨论进行的方向。格劳孔欲望的满足要以出现城邦所代表的极端状况为前提。另外，作为陪衬，阿得曼托斯对不正

---

① 格劳孔的性格坚韧（taughness），阿得曼托斯则生性喜好快乐与安逸，关于二者的对比，我沿用了施特劳斯（《城邦与人》，前揭，页 90 - 91）和布鲁姆（《义疏》，前揭，页 339 - 343）的观点。但施特劳斯和布鲁姆强调格劳孔对纯粹善（simply good）的欲望以及对世界不完美之处的拒绝。并且，尽管他们认为阿得曼托斯喜好快乐与安逸，但他们又加诸阿得曼托斯另外一些性格特征，在我看来，正是这些性格特征模糊了他与格劳孔之间的区别。例如，施特劳斯认为，“格劳孔的演说是在运用诗；【205】而阿得曼托斯的演说是在指控诗”，他意在暗示，阿得曼托斯不像格劳孔那样对诗感兴趣，见页 91。但是，格劳孔的诗——如苏格拉底所言，他对正义与不正义的人的描述像是在对雕像精雕细琢（361d）——显然毫无诗性。与苏格拉底提出的教育护卫者的朴素的（austere）诗一样，格劳孔的诗形式简单，人物性格单一，没有诗人们典型的戏剧化手法描绘的那般复杂。此外，尽管阿得曼托斯指控诗，但他懂得诗人在繁复的细节中表达的含义，并且对诗态度认真。他对诗歌的兴趣与他对个人快乐的欲望是一致的，诗人通过激发热情给人带来快乐。布鲁姆提出“阿得曼托斯热衷于诗歌”，这是对施特劳斯观点的修正（页 342，又见页 359）。但是布鲁姆又提到阿得曼托斯的朴素（austerity）（页 360，尤其是页 413）。在布鲁姆的这段论述中，他称阿得曼托斯热爱斯巴达（页 413）。斯巴达并非一个热爱诗歌、追求个人幸福、快乐的城邦。阿得曼托斯对苏格拉底描述的第一个城邦表示赞同，也不能说是他朴素的标志。格劳孔说，那是个猪的城邦，我们通常不把它与朴素联系起来。

义的赞美引出了格劳孔所忽略的问题，同样，阿得曼托斯对城邦共产制的不满揭示出，政治生活最终是不完满的，人们要为绝对正义（absolute justice）付出代价。①

猪的城邦及其缺陷

格劳孔和阿得曼托斯结束了对不正义的赞美之后，苏格拉底终于同意要尽其所能声援正义了。他提议，与其从个人的正义开始，不如先探讨城邦的正义，因为在大的东西（entity）里面，正义才容易看得清楚。苏格拉底转向探究城邦，起初让人有点费解：因为要求他做的是抛开正义的后果（consequences）说明正义本身是什么，希望他描述的是灵魂中独立的（isolate）正义，而不是政治生活。格劳孔流露出对简单和纯粹的欲望，但城邦似乎必然是复杂的。格劳孔的欲望流露出对他世界的不满，因为在这个世界上，善无法脱离恶而独立存在，正义者受难而不义者得福。虽然格劳孔想逃避这样一个世界，但是他依然愿意消除世界的瑕疵。他所渴望的不仅是一个纯净的（pure）灵魂，还有一个完美的（perfectly city）城邦。苏格拉底探究城邦的正义，就像尽可能简化本来复杂城邦一样，这将会把世界转化为格劳孔所期望的样子。苏格拉底从个人转向城邦，如他自己所言，是为了观看一幅较大的图画，因为只有在较大的画面中（才能看清楚正义），满足人们对完美的渴求。最终，这幅大图画不仅仅包含政治共同体，还会包含一个宇宙（cosmos）。

---

① 阿得曼托斯讲完后，苏格拉底“惊叹”格劳孔与阿得曼托斯的天性，称赞他们出色的演说，并且引诗把他们称作“名门之后，父名至善（Ariston）”（368a）。也许他惊异于如此不同的两个人居然出自同一个家庭。“善”，字面意思是“最好的”（ἄριστον），它会产生两种相反的性质，每一种性质都具有良好的品性。苏格拉底也许惊诧于善的复杂性——这复杂性使得探寻正义的讨论变得含混不明。

苏格拉底从探究城邦的形成开始描述，城邦之所以建立，是“因为每个人都不能单靠自己达到自足，我们需要许多东西”(369b)。一个人只能提供一种必需品，其他的得依靠他人。苏格拉底说，人不应该忽视他人的存在，不应该“花四分之一的时间准备粮食，用其他四分之三的时间来造房子，制衣服，【67】做鞋子，各自为我，只顾自己的需要，免得和他人交换”(369e－370a)。在阿得曼托斯看来，苏格拉底所描述的相互分享劳动成果的安排更为合理(370a)。苏格拉底补充说，不仅合理，而且效率更高，因为熟能生巧，只从事一种技艺，会“干得更出色”(370b)。潜心于一项技艺的人技艺更精湛，也更有益于城邦。苏格拉底进一步说明，这种高效率的安排是基于自然(nature)。“我们每个人生来不同，个性差异；适合做不同的工作”(370a－b)。自然安排一人一职，苏格拉底所描述的城邦就是基于这个原则。该城邦建立的基础是个人的单纯(simplicity)：即使一个人有多种潜能，他也只能扮演一个角色(in only one thing)。①

因为人生来简单(simple)，适合城邦的生活。虽然自然赐予人不同的技艺，让人彼此不同，但自然对所有人都一视同仁，不会厚此薄彼，不会赐予一些人一种以上的技艺，也不会不给人任何技艺。如果人只能拥有一种技艺，那就不必思考自己适合哪种职业、哪种生活方式。不存在其他选择和可能性，所以他的行为举止就不会出现混乱和疑惑。一个人也许会想方设法提高自己的技艺，但却不必为一些根本性的问题前思后想。他不必选择自己

① 在开始说明城邦的构成时，苏格拉底给人留下这样的印象，他将自然视作政治制度的标准。与那些将自然与习俗对立起来的智术师观点相反(见第12页注①)，苏格拉底说，他所描述的政治以及政治习俗都顺应自然。苏格拉底最初说明的一人一职模式是讨论得出的“杰作”，证明提出了一个问题：苏格拉底提出的观点是否是自然为政治目标所需，而不是相反，政治满足自然的需要。接下来的讨论为这个问题提供了论证。《王制》重建了自然与习俗的区别，但遵循的标准与智术师截然不同。

的生活方式，因为自然已经为他选定。人的这种简单（simplicity）有益于城邦的统一（unity）与和谐，为城邦的利益服务。正像巴克（Ernest Barker）指出的，如果每个人都恪守自己的职责，专注于自己的工作，人与人之间就不会发生任何冲突。如果人们“各司其职，各负其责”，公民之间就不可能出现纠纷。①

虽然城邦中人拥有的技艺各不相同，但他们在根本上是相似的：每个人的目的都只是为了满足同样的基本需求——吃、穿、住。② 假若真的存在如此简单的需求和满足这种需求的简单生活方式，那这种生活方式就可以原封不动地传给子孙。苏格拉底说，城邦的成员“幸福安康，度过一生，无病而终，然后把同样的生活方式传给下一代” （372d）。城邦的协调融洽致使城邦恒定不变。

尽管格劳孔也期望简单，但是他不满意【68】这个匠人（artisans）的和谐城邦。格劳孔不能忍受酒席上缺少美味，拒绝苏格拉底所描述的猪的城邦（372c）。尽管苏格拉底答应，城邦中会有调味品和甜食，但格劳孔却再次提出缺少美味的问题（372d）。格劳孔好像并不确定自己究竟想要什么，或者说究竟城邦缺少什么。③ 显然，这个匠人的城邦与他赞美不正义时所描述的城邦截然不同。这样的城邦并非服务于成员的共同利益，而只是为共同体中的弱者们服务，因此，其中暗含着一种潜在的划分。苏格拉

---

① Barker的研究关注不同阶层人的划分，这种划分出现在《王制》后面的章节中，他的研究还把这种划分应用在技艺上。（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭，页93）。

② 第一个城邦中提出的各种技艺，虽然技艺和其生产的产品多种多样，从根本上讲，【206】这些技艺却是相同的，它们都是要赚钱和满足身体需要。这些技艺的实践者们都包括在同一个被称为“赚钱者”的阶层中（wage - earning class）（布鲁姆，《义疏》，前揭，页349）。

③ 见布鲁姆，《义疏》，前揭，页347，及施特劳斯，《城邦与人》，前揭，页97。

底对匠人城邦的解释基于一种平等主义观点，人人都是工匠，在彼此需要的意义上他们是平等的，苏格拉底用人人平等的观点取代了格劳孔把人分为弱者和强者的划分。格劳孔对匠人城邦的不满说明，他清楚世界并不像苏格拉底描述的那样和谐，人们的利益并不一致，统治中必然会发生人与人之间以及城邦与城邦之间的冲突。尽管格劳孔也期望和谐与单一，但他意识到，我们无法像苏格拉底描述的那样，能轻而易举地找到它们。

苏格拉底提出，格劳孔要的是一个"奢华的"或者说"发热的"城邦，人们所求的远远不只是必需品，城邦必然会通过战争来满足奢华生活的需求（372e－373e）。因此，城邦需要战士或者说护卫者阶层，自然赋予该阶层战争的技艺。没有人注意到这个问题，城邦一旦必然走向战争，自然就会产生出具有战斗天赋的人——猪的城邦不存在这样一个阶层的位置。自然恰好产生城邦需要的事物。这会让我们对苏格拉底的一人一职的模式产生怀疑，这一模式并不如苏格拉底所说的那样自然，它只是服务于城邦的需要而已。

格劳孔不解城邦为什么需要护卫者阶层，他认为城邦的公民"足可以（在战争中）保护自己"（374a）。他们不应该另外需要他人为自己作战。苏格拉底提醒格劳孔，他所说的一人一职的原则对于战争的技艺也不例外，于是格劳孔不再提公民组成的军队，因为他想讨论护卫者的特征是什么。同时，他把自己提出的奢侈的城邦生活也抛到了脑后。格劳孔对战争的兴趣表明，他并非因为自己的懦弱或放纵才需要奢侈品。因为奢侈的生活象征自立（self－reliance），人只能靠自己而不能靠别人来满足对奢侈品的需要。但是一个能够保护自己以及与自己相关的人的护卫者却不能自立（self－reliance）。

【69】尽管一个好战士体现了格劳孔所称赞的那种自立（self－dependence），但是战争本身对格劳孔却没有什么吸引力。他痛心于充满争斗的世界，因为正义的人遭难而不正义的人得福。不

管是针对正义还是不正义的战争，也不管是应不应该发动的战争，格劳孔一概不愿接受战争的可能性。然而战争的确可以获得支配他人的力量，拥有这种力量的人可以在变幻无常的可能性中获得安全感。生性勇敢的格劳孔之所以对战争感兴趣，因为战争旨在和平，可以作为获得力量、控制和安全的手段。

总而言之，苏格拉底描述的是一个让阿得曼托斯心满意足的城邦。城邦的生活轻松安逸；每人都有一份儿专门的工作，生活需求能够得到满足。人们生活贫困，但他们的需求容易满足。城邦基于一人一职的模式建立，这一模式使人依赖城邦，因为城邦让交换成为可能。此外，一人一职的模式保证城邦中每个人都有且只能有一个位置。苏格拉底说这是一个真实而健康的城邦，它限定个体的发展，这样人们才能共同受益于公共生活。格劳孔需要许多这个城邦并未提供的事物，他的欲望破坏了城邦简单的和谐（simple harmony）。然而苏格拉底还是试图满足他的要求。根据格劳孔提出的要求，苏格拉底在自己描述的政治生活中增加了更多的欲望和冲突。“发烧的”城邦是在苏格拉底和阿得曼托斯最初建立城邦的基础上发展而成的，并不是另外一种城邦。我们知道，最初城邦赖以建立的一人一职的原则在格劳孔要求的城邦中依然适用。尽管后来城邦看待事物的视角的观念不同，但它还是把城邦所需要的秩序强加在成员身上，它的目标本质上与最初的城邦相同，都要求和谐与和平。但是，由于后来的城邦中有格劳孔引入的更多欲望，与猪的城邦的简单和谐相比，如果这样一个城邦要获得和平与和谐，就得付出更多努力和更大代价。

护卫者的天性

苏格拉底说，好的护卫者应该像“好警犬”，二者都要具备战争所需要的素质——“感觉敏锐，觉察到敌人的存在能够迅速出击，身强体壮，可以和敌人决一雌雄”（375a）。并且，如果灵

魂中缺乏“激情”（spiritedness），护卫者就不可能勇敢，激情是苏格拉底描述的灵魂的一种品质，它是“不可抗拒，不可战胜的……，只要有了它，【70】灵魂就可以无所畏惧，所向无敌了”（375a-b）。但是，苏格拉底提问，一旦护卫者具有这种“勇敢好斗”天性，那“如何避免他们彼此之间不发生冲突，或者野蛮粗暴地对待其他公民呢?”（375b）苏格拉底就护卫者的天性提出问题：“温和与勇猛（spirited）是两种截然相反的天性”，护卫者怎么能同时“对自己人温和，对敌人凶狠呢”（375c)？问题存在于他们坚定（inflexibility）的性格中，这种性格似乎只能允许一种行动，要么温和，要么凶狠。

我们可以以荷马在《伊利亚特》中对阿喀琉斯的刻画为背景，来看苏格拉底所找寻的好的护卫者。首先，阿喀琉斯拥有过人的速度和力量，作为一个战士，其他英雄皆不可望其项背。① 苏格拉底的护卫者既有追踪敌人的速度，又有一决胜负的力量，他们的军事才能模仿的是阿喀琉斯。更为重要的是，无论对陌生人还是自己人，阿喀琉斯都残酷无情，他恰好是个例证，解释了苏格拉底所担心的护卫者对城邦的威胁。当阿喀琉斯英勇作战获得的奖赏——一个女奴被统帅夺去之后，他不但拒绝对特洛伊人作战，还伺机报复阿开亚人。阿喀琉斯自认为是最出色的阿开亚人，与一个普通士兵相比，他感受到的屈辱更加强烈。为此阿喀琉斯乞求诸神助佑特洛伊人获胜，这样阿开亚人才能认识到他的重要性。他能力非凡，甚至可以单枪匹马与特洛伊人作战，这种力量决定了他在阿开亚人中的重要地位，同时也使得他可以独立于军队之外。勇武可以导致骄傲，所以其品性是他威胁到民众的原因。阿喀琉斯有可能残酷对待自己，威胁自己的军队和城邦。

---

① 伯纳德特（Benardete），《荷马时代的英雄：阿喀琉斯与赫克托尔》（Achilles and Hector: The Homeric Hero）第一部分，“Style”，*The St. John's Review*，第36期，（1985年春季号），页48。

苏格拉底寻求的那种拥有适宜天性的护卫者一定得避免阿喀琉斯之流对城邦构成的危险。

由于担心护卫者会转而攻击他们应该保护的人，苏格拉底认同了色拉叙马霍斯提出的社会现实——看护羊群者正是吞噬羊群者。但是在寻找严格意义上的护卫者的过程中，苏格拉底还是想方设法避免这个残酷的事实出现在他的城邦。他请求格劳孔帮他一起审视人类天性中掠夺性的一面。赞美不正义时，格劳孔曾对强者表示赞同，这些人的利益与建立城邦的弱者的利益相互对立。苏格拉底请格劳孔协助他找出解决方法，怎样才能防止强者伤害那些与之在政治共同体中息息相关的弱者。

【71】苏格拉底断言，最初与护卫者做比的警犬对熟人友好而对陌生人却充满敌意，这恰恰证明，截然相反的性格可以在同一种天性中共存。狗的温和还是凶狠取决于对象是熟悉还是陌生。苏格拉底暗示护卫者和头脑简单的警犬相似，显然，他忽视了诸如阿喀琉斯这样的人复杂的天性。阿喀琉斯对自我的价值有清醒认识，并因此意识到自我与他人的不同，这一点警犬做不到。阿喀琉斯遭到统帅的侮辱后会反抗，但是一只警犬，如苏格拉底所言，从来不会攻击自己的主人，即使主人待它并不友好（376a）。与警犬不同，阿喀琉斯知道自己是独立于亲友之外的个体。在自身利益与他人利益不同时，阿喀琉斯可以做出选择；例如，他曾经踌躇于两种选择之间，不知道应该选择远离战场的个人生活，还是应该为自己赢得不朽的荣耀去和特洛伊人作战。他能够设想到除了在军中作战之外的另一种选择——在生于斯长于斯的家乡和亲友安享个人生活。阿喀琉斯是独立的，因为他不仅仅是一个阿开亚人。然而，从某种程度上讲，如果他不为了阿开亚人而战，阿喀琉斯就不复是阿喀琉斯。阿喀琉斯是个悲剧式的人物，他无法调和自己既作为阿开亚人又独立于阿开亚人之外的两种选择。

苏格拉底对护卫者和警犬两者的比较，揭示出城邦所需要的人的类型。他们必须要比阿喀琉斯简单（simpler）。为了避免像阿

喀琉斯那样的人对城邦造成的危险，城邦想方设法培养那些符合城邦需要的、待自己人温和对陌生人凶狠的人。因此，城邦藉教育与制度来消除护卫者脱离城邦的独立意识，并防止他们与亲友之间有任何关联。正是个人的各种关联，正如阿喀琉斯和自己的女奴，乃至和亲友的之间的关系，成为阻止他执行军事任务的障碍。就像只认识自己主人的警犬一样，护卫者必须把城邦看作一个整体，对自己熟悉的主人温和对待，对城邦的敌人则要残酷无情。①

护卫者既温和又粗暴，性格似乎比较复杂，但事实上护卫者很简单（simple）。与苏格拉底拿来和护卫者做比的警犬相似，他之所以对熟人和陌生人的反应不同，不是因为思考过何种行为适合何种情境，而是因为他把自爱延伸为对熟人的爱。【72】不管温和还是粗暴，他都是在保护自己的城邦，对抗异己的力量。因此，他的不同反应不是由于认知（understanding）而做出的灵活调整，而是因为习惯或习俗所产生的固定反应。苏格拉底甚至承认，他拿来与护卫者做比的警犬见到自己不认识的陌生人就狂吠，“尽管那个人并没有待它不友好”，一见到熟悉的人就摇尾致意，“即使这个人并没有对它示好”（376a）。

警犬以及与之类似的护卫者做出反应完全凭习惯，而不是根据认知，所以很奇怪，苏格拉底居然认为他们是“热爱智慧的”（375e－376a）。狗“凭借是否认识区别敌友，不认识的是敌，认识的则是友”，所以它也是哲人，因为哲人“根据知或不知判断敌我同异”（376b）。苏格拉底并没有把自己提出的哲学定义应用

---

① 对阿喀琉斯与城邦之间冲突的不同解释，见布鲁姆的《义疏》，前揭，页354－55。布鲁姆认为，阿喀琉斯是危险人物，因为他对自身的爱是哲学的障碍，但我认为，他的危险在于，他对自己的爱使他像哲学家一样独立于城邦之外。布鲁姆对阿喀琉斯与城邦之间冲突的理解与他认为城邦向哲学敞开的观点有关。

到自己身上。也许苏格拉底的确根据知或不知判断敌我，但是他并不满足于已知的，即那些他所熟悉的东西。苏格拉底不同于警犬或护卫者，他并不把自己所不熟知的事物当作敌人一样予以抵制；而是被未知事物所吸引，并试图探知究竟。如果一个人对未知事物都避而远之，就是故步自封，永远不会有什么长进。如果对所有陌生事物充满敌意，那他就不会有任何发展和变化，也无法赢得新的友谊。如果满足于自己所熟悉的东西，他就会对自己以及自己拥有的东西心满意足。他相信自己是自足的，觉察不到自身的缺陷。苏格拉底把封闭静止的特点加诸哲人以及他称之为爱智慧的人护卫者身上。他把哲人同勇敢的护卫者等同起来，借此提出，哲学与城邦的需要一致。例如，哲人不会无情地置疑城邦。并且，他也会维护城邦的正统观念。苏格拉底是把哲学作为城邦的辅助而引入理想国的。城邦把所有生命形态强行纳入与城邦利益一致的形式中，不仅要设法改造阿喀琉斯式的人，还要求哲学成为城邦的侍从。就像尝试教育不同于阿喀琉斯的护卫者一样，城邦最终也会设法教育不同于苏格拉底的哲人们。①

苏格拉底对待哲学与对待城邦赖以建立的一人一职的模式的方式相符。一人一职的模式暗示出，【73】人的天性本来丰富多样，不断变化。只要人是单一的（is only one thing），没有其他变化的可能，那么人除了在单独一种技艺方面逐渐成为行家里手的有限长进外，不会再有其他发展。上述一人一职的模式以及扭曲哲学的做法暗含着一种稳定性，如果城邦必然需要这种稳定性，

---

① 布鲁姆注意到，苏格拉底的哲人与狗之间的比较并不“认真”，但他认为在有限范围内苏格拉底的比喻是成立的，即护卫者对熟人的爱可以推延到他们对城邦的感情；这种情感超越了自我，与哲学的普适性是相通的。（《义疏》，前揭，页351）。与此相反，我认为，哲人与护卫者之间的比较并无不妥，不是因为护卫者的开放性，而是因为对统治城邦的哲人是有严格限定的。也许这比较实质上比看上去还要“认真”。

城邦中就不会有苏格拉底生活方式所体现的那种哲学的位置。

格劳孔认同苏格拉底描述的哲人形象。他渴望绝对地认知与掌控，因此他会对无法了解、无从把握的事物恼羞成怒。格劳孔并不追求知识，甚至连知识提供的确定性也不感兴趣。虽然城邦试图使格劳孔所赞赏的强者与他人平等，但在深层意义上城邦满足了格劳孔，因为城邦提供了格劳孔所追求的安全感。城邦在自己的城邦神话（public tale）中清除掉来世生活的阴影和恐惧（386a－387c）。最终，城邦用纯粹（simple）知识和永恒观念取代了世界变化纷纭的不确定性。城邦剔除了音乐和哲学中的模棱与含混。护卫者的力量或者激情，为的是维持一个可以被完全理解和掌控的世界。相反，阿喀琉斯认为有不同的可能性向他开放，这样想的同时，骄傲致使他不采取任何举动。阿喀琉斯清楚，做出一种选择就要排除其他选择的可能性。对他来说，不存在绝对的善（unmixed good）。格劳孔也许会欣赏阿喀琉斯的力量，但他担心阿喀琉斯的两难选择。他是城邦理想的奠基者，在他们建立的言辞中的城邦里，勇敢的战士不必面对进退两难的局面。

护卫者的音乐教育：城邦神话

护卫者需要的天性完全可能存在，经过讨论得出这个结论后，苏格拉底开始探讨怎样的教育可以促成那些天性。他首先考虑的是允许护卫者听什么样的故事。阿得曼托斯在此之前曾经关注过言论对“年轻人的灵魂”造成的影响（365a），所以目前这个话题上他取代了格劳孔，成为苏格拉底的对话者。苏格拉底最先审查描写诸神争斗的故事，因为他认为，如果护卫者仿效明争暗斗的诸神，城邦内就会纷争四起（378c）。护卫者会与同胞们争斗，这恰恰是苏格拉底在探究护卫者的天性时要极力避免的。【74】和谐安宁是苏格拉底描述的最初的城邦的特点，促进城邦安宁也正是审查故事的目的所在。

如果不允许城邦神话表现诸神之间的争斗，那么故事必须传达神的何种本质呢？苏格拉底提出，神是绝对的善（absolutely good），而绝对的善只带来善，不会导致任何邪恶产生（379e - 380c）。此外，事物处于最好状况下，最不容易被其他事物改变，自身也不容易改变，神是完美的，所以不会发生变化（380d - 381d）。以上描述的是一种纯粹状态（simplicity），因为越是由杂多的事物合成的东西就越容易蜕变（381a）。借助这种公众信仰（public theology），城邦将绝对的善和简单（simplicity）树立为典范。讨论神的问题时，苏格拉底把希腊神殿中的诸神（various gods）置换为单一的神（god）。如果诸神是绝对善的，是纯粹的，他们彼此间就不可能出现差异。所以，人们就不再需要众神。神的善和纯粹必然结果是神的统一一致（unity）。

诗人描写英雄，目的必须是为公民提供善和纯粹的英雄典范——城邦神话中的神更接近人。苏格拉底审查了描述冥界恐怖情景的故事，他担心人们听了这些故事会变得软弱（387c）。同样，苏格拉底要删除描写“英雄们伤心欲绝、嚎啕大哭”的章节，因为这样既表明死亡很可怕，又说明伤心人对亡者难以割舍。苏格拉底为公民树立的榜样是，（他）“最能乐天知命，与他人相比，最少有求于人……即使失去了儿女、兄弟、钱财以及其他种种，对他而言，也丝毫不觉得可怕”（387d - e）。苏格拉底教育的是这样一个人，他不为任何外物所动，因此也必然与任何特定的人都脱离了关系。这个人就像上述不为任何环境和事件所改变的神。苏格拉底说，“这个人最不容易悲伤，大难临头也处之泰然”（387c）。苏格拉底称颂神的纯粹（simplicity）时说，任何事物，即便是被认为制作的东西，只要处于最佳状况下，也“最不容易被时间或其他事物所改变”（381a）。最少有求于他人者，既不会形成血缘关系的纽带，也无亲密的友情。苏格拉底接下来审查的是描写阿喀琉斯为帕特罗库斯悲痛欲绝的诗句。

苏格拉底教育护卫者独立于他人而存在。他们没有亲友，

【75】在很大程度上，也不被外部环境影响。但是，尽管这种教育似乎使护卫者自足，但他们仍然是匠人城邦（a city of artisan）的成员，其生活必需品得依靠工匠来提供。甚至护卫者要更多地依靠他人，因为每个工匠都能为自己生产某样东西，例如食物、鞋子、衣服等等。而护卫者的专门技艺是战争，尽管这种技艺可以保护城邦免遭敌人威胁，但不像城邦中其他技艺能提供特定的产品。护卫者的技艺不是创造新事物，而是保存既有的东西。① 如果城邦如描述的那样，内部完美、和谐，国力强盛，对外足以威慑潜在敌人，那护卫者的技艺就无用武之地。苏格拉底的护卫者在和平时期无事可做（参见亚里士多德，《政治学》1265a16）。这是个悖论，自足的护卫者居然要完全依赖城邦，苏格拉底描述财产共有时这个悖论越发明显：护卫者的必需品城邦其他公民按需提供，既不让它多余，也不会出现短缺（416d－e）。他们是公众的保护者（public wards）。

上述护卫者的悖论在描述城邦工匠时表现更加突出，工匠的独立性体现在，他们擅长一种独特的技艺，也正因此，使得他们更要依靠他人来满足物质需要。同样道理，护卫者的独立性或者说自足性，体现在其彻底献身于城邦的防卫。如果护卫者依恋城邦中某些特定的人，他们就不会情愿为城邦牺牲。城邦的故事告诉他们，要脱离与他人的关系，护卫者与整个城邦而不是与城邦的某个部分有关。② 他们没有得自于特定关系的特定身份，也不

---

① 即使拥有战争技艺的人可以掠夺他人的产品，这种技艺获取的还是别人的产品，它本身并不生产任何东西。教育护卫者的目的是保证他们不用军事技艺掠夺他人。他们的技艺只用于保卫城邦免于外患，而不是最初所说的目的，为城邦获取更多领土和财富。苏格拉底要把追求美食与奢侈品的人从城邦清除出去（399e）。

② 在讨论共产制城邦中妇女的地位时，Barker 得出相似观点。如果柏拉图“目的是把妇女从家庭的束缚中解放出来，那最终只是重新让她们隶属于整个共同体”（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭，页 145）。

像工匠，由技艺生产的特定产品来规定身份。既然没有特定身份，那护卫者也没有属于自己的生命；他们只是城邦的工具而已。护卫者是这样一些人，其独立性越是彻底，他们就越发依赖他人。①

在审查描写英雄们悲伤以及他们为痛失所爱而哀恸的诗句时，苏格拉底实际上给城邦中的悲剧下了禁令。悲剧让人意识到自身何其脆弱，属于自己的东西何等易逝。悲剧提醒人们自身是不完善的，并且任何城邦都无法使其完满。但是，城邦却要求公民们完全献身，假称城邦是彻底的善（complete good）——城邦作为整体使公民完善，并且公民与城邦密切相关。城邦的护卫者不能观看悲剧演出，因为悲剧使人【76】认识到自己的不足以及政治共同体的不完善。

英雄不能被描写成悲伤的人，同样道理，也不能描绘狂喜的英雄。苏格拉底攻击了悲剧之后，又把批评的矛头指向喜剧。"出色（noteworthy）的人"不能被描写成"捧腹大笑，难以自制"，苏格拉底说，"当人纵情狂笑时，他也是在试图寻求巨大的改变"（388e）。② 苏格拉底没有解释，狂笑的人寻求的变化是什么，或者说没有解释为什么要反对城邦护卫者应寻求改变。苏格拉底举了诸神嘲笑跛脚的赫斐斯托斯一瘸一拐地疾走过大厅的例子（389a）。人觉得荒唐、丑陋、出乎意料的事可笑，尤其会嘲笑不完美，或者说所见事物与自己的希望和想象的不相称时，会觉得尤其可笑。神应完美无缺，不应该是个脚步笨拙的跛子。跛脚的神非常可笑，像是传统喜剧中说大话的人（boaster）。说大话者声

---

① 关于教育剥离人与亲友之间的关系的不同解释，见布鲁姆，《义疏》，页356－358，特别是页358。

② 此处《王制》的引文的英文翻译与郭斌和、张竹明的中译本翻译差别很大，英译翻译为"for when a man lets himself go and laugh mightily, he also seeks a mighty change"；中文翻译为："一个人纵情狂笑，就很容易使自己的感情变得非常激动"。Cooper编《柏拉图全集》翻译与作者翻译接近。译者在此直接从英译本翻译过来，未加变动。——译注

称拥有自己实际没有的品性。我们都清楚，他与自己伪装的样子差之千里，我们嘲笑他吹嘘的完美与实际暴露出的缺陷、邪恶的不相符。在《云》中，阿里斯托芬把苏格拉底描写成一个说大话的人。苏格拉底声称自己属于精神世界，然而他的思想却关乎物质，世俗之事让他忧心忡忡。他的行为举止表现出，物质性对他来讲似乎无足轻重，恰恰是在此时，他的物质属性征服了理性。这个虚无飘渺的苏格拉底遭受打击时，俨然像个有缺陷的神一般滑稽可笑。

尽管嘲笑悬在半空的苏格拉底和跛脚的赫斐斯托斯让我们开心，但笑声并未彻底克服我们面对喜剧人物和他所渴望事物之间的不协调时的痛苦。要想消除不协调就要寻求巨大的改变。苏格拉底暗示，阿里斯托芬的戏剧并不保守，因为其中的人物不满现状，渴望变化。言辞城邦内公开的诗（public poetry）不同于苏格拉底批评的悲剧和喜剧。公开的诗既不让人喜也不引人悲，它不会启发人的任何渴望，因为渴望也许导致人们对城邦公民生活的不满。

苏格拉底对这些故事的描述暗示出，正是城邦和掌管城邦的人们在编织谎言，说城邦是使人得到完善的一个整体。这个结论也符合苏格拉底提出的另外一种情形，即真实是必要的，但城邦统治者可以例外。【77】虽然个人对统治者撒谎是犯下弥天大错，但“统治者……可以为了城邦的利益撒谎”（389b－c）。苏格拉底在此第一次提到城邦的统治者。① 他曾经谈及运用军事能力保

① Adam认为苏格拉底提到统治者之前未做任何铺垫，他觉得有些唐突。Adam不理解，为什么苏格拉底在此提及城邦统治者，因为“到412b才开始详细描述统治者”。他提出，【207】也许可以这样解释，“论述真实的这一部分是柏拉图完成第三卷对统治者的初次解释后增加的”（《柏拉图的〈王制〉》，389c15的注释，卷一，前揭，页137）。Adam没有提到苏格拉底定义节制时也涉及到统治者，这一部分紧接在苏格拉底解释真实之后。

卫城邦的护卫者阶层，显然，在此自足的护卫者也要隶属于他人。同时，苏格拉底为允许讲给护卫者的故事提出最后建议时，他认为节制的（moderate）人，“要服从统治者们，并且能控制饮食等肉体快乐的欲望”(389d - e)。还要有人统治那些可以自我克制的人。①

定义节制时，苏格拉底将自制与对统治者的服从联系起来。显然，城邦需要既能自制又能服从的士兵：放纵会削弱护卫者的勇气，不服从又会使他们变得危险。苏格拉底对节制的定义假定，城邦需要的自制与服从两种美德可以并存。阿喀琉斯的问题仍然潜藏在背景中。如果一个人非常强大，足以自制，他还可能接受别人的控制吗?② 城邦需要节制的护卫者，这让苏格拉底想到阿喀琉斯。苏格拉底指责荷马把阿喀琉斯描述成“贪吝爱财”、“蔑视神、人”的人（391c)。但他对荷马的批评并不完全准确。尽管阿喀琉斯对待诸神和人类傲慢无礼，但有时他又不计所得，乐善好施，慷慨大度。荷马对阿喀琉斯的描述表明，傲慢轻狂与慷慨大度也许相伴而生。一个人不拘小节，也许使他既慷慨又傲慢。如果慷慨必然与傲慢相伴，城邦就会面临棘手的问题。护卫者必然是自由、慷慨的——不拘细节，不隶属于人，不在意自身得失。但同时，他们不能像阿喀琉斯那样轻慢待人。城邦要求成员所具备的美德不能与威胁城邦的邪恶相伴。城邦需要不搀杂恶的善、完美和纯粹。

讨论过悲伤、欢笑、真实和节制在城邦神话中的地位之后，苏格拉底提出正义。他认为他和对话者们还不能确定如何对待故事中的正义，因为“正义是什么”还不知道（392c)。但是，施

① 苏格拉底说明节制包含的两种品性时，把护卫者等同于“民众”(τό πλῆθος)（389d - e)。

② 当然，可以假设自制（self - mastery）是服从权威的前提，或者至少与服从相伴而生。在此意义上，节制的两“半”（two halves）可以调和。

特劳斯曾指出，苏格拉底并未探究勇敢和节制是什么，就在城邦神话中确定了它们的位置。① 【78】在极大程度上，城邦神话鼓励人独立，与城邦中的所有人脱离关系，但是，人们要献身于作为整体的城邦。从任何常识意义来看，正义都要涉及一个人与他人的关系。② 讨论正义一定得等到苏格拉底得出如下结论之后：城邦的正义是城邦每个部分各尽其职，灵魂中的正义是灵魂的每个组成部分各行其是。苏格拉底即将得出的正义定义，是从正义的人与他人的关系中总结出来的，这个定义与个人服务于城邦的原则并不冲突。

苏格拉底对诗人的规定揭示出城邦如何要求公民——要彻底脱离与他人的关系，但要完全依靠城邦，不能意识城邦的不足，因为这会导致他们到城邦之外寻求满足。城邦，并且只有城邦能为公民提供身份（identity）和目标。苏格拉底指出，城邦既不欢迎悲剧也不欢迎喜剧，因为它们都让人们认识到自己的复杂性，对城邦赋予他们的单纯身份（simple identity）产生不满。苏格拉底向阿里斯托芬表明，捍卫城邦需要割舍很多东西，也许比阿里斯托芬想到的牺牲还要多。城邦不仅最终要压制个人试图超越城邦所限定的生活的欲望，还要取消个人与家庭、朋友的联系，消除阿里斯托芬认为城邦所赖以生存的各种关系。是城邦，而不是阿里斯托芬所归罪的哲学导致普通生活变得抽象（abstraction），这是苏格拉底对阿里斯托芬的回应。

---

① 施特劳斯，《城邦与人》，前揭，页100。施特劳斯表明，城邦与个人之间的对应需要忽略正义，因为一个城邦与其他城邦之间的关系不能用正义与否来判断（页100－01）。

② 玻勒马霍斯把正义定义为助友害敌，色拉叙马霍斯把正义定义为强者的利益，但无论对于他们二者谁来讲，正义要涉及与他人之间的关系这种说法都是正确的。

护卫者的音乐教育：深入思考

苏格拉底从故事的内容转向关于故事风格的讨论。讲述风格有两种，叙述和模仿。如果诗人并不直接引用，而是转述故事人物说的话，就是叙述，如果让故事中的人物直接讲话，诗人就是在模仿。为了确定城邦允许哪种风格的诗歌出现，苏格拉底探讨了“护卫者应不应该是个模仿者”的问题（394e）。诗人是否应该模仿与护卫者是否应该模仿的问题密切相关：诗人模仿导致观众灵魂中产生同样的模仿。苏格拉底认为，护卫者不应该是模仿者，因为模仿破坏了一人一职的原则。首先，一个人模仿许多东西，必然不能像模仿一样东西做得那样好。【79】其次，苏格拉底说，“在我看来，人性好比铸就的小钱币”，一个人“不能模仿许多事物，也不能做许多事情”（395b）。每个人都只能做自己的工作，但是模仿者却从事其他工作，变成“兼才”甚至是“多才”（397e）。尽管最终苏格拉底允许诗人模仿好人（396c－d），但是这场讨论的目的是批评模仿。到第十卷，苏格拉底再次提及前面的话题，加强了对模仿的批评，苏格拉底认为，“拒绝（诗歌中）出现任何模仿”（595a）的做法非常正确。城邦中的诗人也是城邦的组成部分，他们本身就是好人；因此，模仿好人的行为时，他们扮演的不是与自己不同的人。如果诗人自己与故事中的人物生活环境相同，故事中好人（good characters）所说的话就是诗人自己要说的。如果一个人通过扮演与自己不同的人来模仿，模仿就要被彻底禁止。城邦中没有谁不是自己而更像他人，所有人都只能是单一的。

苏格拉底禁止模仿，加强了城邦的稳定性，或者说巩固了城邦恒定不变的特点。模仿是一种变化的方式。最终，人们会变得与自己所模仿事物相似。就像苏格拉底描述模仿坏人和恶习对人有害无益时所说的，“如果人从小就开始模仿，模仿就会变得像习

惯和天性一样被接受”（395d）。苏格拉底似乎在说，天性与习惯毫无差别，因此天性可塑。正是因为人的天性不限制人发生改变的可能性，所以模仿非常危险。模仿者具有双重性，既是他本来的样子，又是他即将成为的那个人。模仿让人拥有各种可能性。作为讨论模仿的结束语，苏格拉提出，要把能够“模仿一切，扮什么，像什么”（398a）的诗人逐出城邦。苏格拉底对故事中神的形象的讨论揭示出，模仿表明事物是复杂的，而复杂的事物容易产生变化。与被驱逐的诗人不同，城邦成员的身份固定不变。给模仿下了禁令之后，苏格拉底又限定了允许在城邦演奏的乐器以及音乐的曲调、节奏，它们都应该是简单至极，最不可能引起变化的（398c－400c）。

苏格拉底讨论音乐得出的结论是，工匠同样要遵从加诸诗人身上的标准。不仅“强迫”诗人的诗要具备“好乐调、好风格和好节奏”，【80】还要“监督”其他艺人，在“绘画、雕刻、建筑或任何其他艺术品中”（401b）遵从上述标准。如果这些艺人们得到妥善管理，年轻人就“如入健康之乡，耳濡目染，从任何事物中皆可受益”（401c）。护卫者和世界打交道时，他们面对的是一个诗人和艺人创造的人为世界。① 城邦的健康环境是工匠的作品。匠人共同体（artisans community）的初衷要解决自然中生活必需品匮乏的问题，最后共同体却试图彻底根除自然中的不完美。苏格拉底说，在动物身体以及其他“自然生长的事物”（τὰ φῦτα，含义是“生来就如此的事物”）的品性中，总有“美好（grace）”与“丑恶（gracelessness）”（401a）。但是，在强迫之下的诗人与监督之下的匠人创建的城邦中，我们只能发现善。

---

① Nettleship 非常重视《王制》中（艺人）人为营造的城邦环境，他认为柏拉图比其他任何哲学家赋予（技艺）的作用都重要（《〈王制〉讲义》，前揭，页112）。Barker 提出，这样描述城邦说明“环境造就灵魂”（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭，页123）。

接受了美的教育的护卫者，开始认识到自身就是美的，并且爱美，因为他们的心灵中逐渐拥有了美。如果每个人都认为他人与自己属于同类，和谐就产生了。苏格拉底认为，放荡、不加节制不符合普遍的美、善观念，藉此说明，任何造成某些人不和的情感都不能破坏对整体的爱。沉溺性欲、贪恋肉体之欢的人会遭受指责，被认为是"缺乏音乐教养"、"不懂得真正的美"（403c）。爱，指的是对灵魂纯粹的（simply）爱。既然所有护卫者的天性都相同，并且这种天性造就良好品质，所以护卫者们拥有同样的灵魂。猪的城邦是平等的，匠人们共享（commensurability）彼此的产品，这种平等发展成为护卫者的平等，护卫者在匠人创造的环境中接受教育，匠人接受护卫者的管理。共同分享（commensurability）发展成为完全等同。苏格拉底踏上了通向共产制度（communism）的道路。

苏格拉底论述完护卫者的音乐教育后，城邦的人为性质越发明显了。禁止模仿就是杜绝复杂和变化，选择城邦接受的曲调、节奏、乐器说明的也是同样道理。无限的可能性属于一种无序（anarchy）状态，城邦则规定秩序，为人们提供一种公共生活（common life），被城邦放逐的诗人也提出无限的可能性，他们不加区别，模仿各种事物。诗人的灵魂接受变化万端的可能性，城邦则与之相反，【81】需要的是同一性（sameness）。在城邦的政治中，技艺（art）把单一性（simplicity）强加于天性的复杂性之上。①

---

① Barker意识到，《王制》中城邦的体制与原则本质上是反自然的。他说，"柏拉图有逃离自然世界的倾向"（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭，页150）。Barker并不理解，这种逃离倾向不是柏拉图的，而是人类本身具有的——柏拉图描述言辞中的城邦人为营造的环境时，这种逃离倾向最为突出。

护卫者的体育教育

“良好的灵魂把自身的品格赋予身体，能使身体达到最佳状态”（403d），苏格拉底用这样一句话开始了对护卫者体育教育的讨论。他假定身体状态只是灵魂状态的结果而已，可以不必把身体作为独立因素来考察。苏格拉底为护卫者指定的体育教育试图证明以上假设是正确的，目的是要征服身体。

与对音乐的要求相似，护卫者保养身体的做法必须简单。例如，他们的食物中没有美味和甜食；护卫者们更没有“叙拉古宴会”、“西西里的美味佳肴”、“著名的阿提卡糕点”可享受（404c－d）。格劳孔再次成为苏格拉底的对话者，不再只是倾听谈话的对象。格劳孔对节制逐渐表示认同（参见399e）。这并不奇怪，我们已经探讨过，美食吸引格劳孔并不是因为它们让人开心，而是因为能够得到美食意味着自由与独立。格劳孔渴望有一个管理得井井有条的完美世界，既要统治他人，也要控制自己。节制需要净化城邦，而这种净化恰好符合他的性格。节制可以控制破坏城邦秩序的欲望，是通向完美城邦的一条途径，只有对完美的城邦，格劳孔才会感到满意。因此，很有必要严格控制任何无益于秩序和不服从城邦管理的事物。

医疗是城邦体育教育的组成部分，对于医道同样有严格的要求。如果一个人的疾病没有严重到不能工作，医生应该拒绝救治此人（406b－407a）。苏格拉底把这种规定追述到阿斯克勒比斯（Asclepius），阿斯克勒比斯懂得，“因为所有人都遵守法律，城邦中每个人都有应尽的职务，谁也没有工夫没完没了地生病治病”（406c）。对人们应尽的职责以及让人天生忠于职守的力量，苏格拉底并未加以说明。他正在建立的城邦越来越【82】像强加于自然（nature）之上，而不是在自然基础上的发展。但是，也许技艺（art）有充分理由取代自然。苏格拉底给我们留下这样的印象，

他提倡医术要简单到几乎影响不到自然，因此，自然状态是善好的。苏格拉底举例说明，医道应顺应自然之道，但是，这个例子恰恰说明，自然中会产生医术无法治愈的疾病。在这种情况下，人被自然阻止，技艺（art）为了人的利益（good）而建立的体制，不可能被遵守。自然的严酷必然需要对医术做出严格规定。

苏格拉底从自然的严酷出发论述行医之道，他的说法有些可笑。他认为，医生为了弄清病因，应该“从小身体就不健康，对各种疾病有切身体验”（408e）。百病才能成医，知识出自经验。苏格拉底认为法官与医生不同，法官的知识不需要靠亲身经历得来。在苏格拉底看来，法官不是恶人却懂得灵魂中的恶，因为他们认知是通过“知识，而不是通过本人的体验”。法官把各种邪恶“作为他人灵魂中的东西来认识”，就像苏格拉底试图从克法洛斯那里了解年老的感受一样，法官不必亲历，便可以掌握知识。自然中存在险恶（harshness and ugliness），并且让人身心罹患，所以人们都希望不必历经险恶就能获得知识，受益于知识而不受知识的负面影响。为了减少在自然中的遭遇，人们建立城邦保护自己，对抗自然。法官的知识可以不得自经历，与经历无关，他们是城邦的缩影，但是医生却无特别之处，他的知识要得自亲身体验，并遭受体验之苦。苏格拉底承认，医药并不能治愈所有的身体疾病，这暗示出，城邦最终不可能逃脱自然中邪恶的影响。

苏格拉底论述医道时，格劳孔并未提出反对。或许，格劳孔不愿意过于关注身体。苏格拉底认为，好的灵魂把良好的品格赋予了身体，而身体则几乎不用考虑，认同该观点的正是格劳孔（403d－e）。① 此外，如果身体的状况取决于灵魂，身体的疾病最终就无足轻重。人的状态将由灵魂决定。苏格拉底并非忽视身体

---

① 如果一个人“灵魂中有缺点”，格劳孔不会爱他，但如果一个拥有美好心灵的人“身体上有缺点，格劳孔可以容忍，并且有可能喜欢他”（402d－e）。

状态对人的影响，而是把影响缩减到了最小，这样，他才可能描述一个通过患百病而医百病的医生。苏格拉底此时将身体抛得更远，【83】不予考虑。他认为，体育并不是为了关照身体，而是与音乐一样，为了关照灵魂（410c）。后来，苏格拉底思考如何通过在城邦发现正义来寻找人的正义时，他只考虑人的灵魂（435c，参见368e）。他的观点似乎表明，人仅仅作为灵魂存在。

苏格拉底认为体育与音乐互相对应，二者恰好可以平衡灵魂中的刚与柔（410c－412a）。体育训练使人坚强，如果发展到极端，就会变成野蛮和残酷，而音乐能使人柔顺。但过度的沉溺于音乐，就会造成“士兵软弱”（411b），如果音乐辅之体育的平衡，人就会性格温和。苏格拉底以长笛音乐为例，来说明音乐的恰当作用，长笛“甜蜜的、柔和的、呜咽的、和谐的乐曲”，可以软化人的心灵，“就像铁由粗硬变得柔软，可以锻造成各种有用的器具”（411a）。格劳孔，不能说他柔顺，而毋宁说他性格强硬，他似乎忘记了，使心灵变得温和所必须的长笛及其呜咽的、和谐的乐曲，苏格拉底曾经予以禁止（399d）。的确，讨论城邦神话时，关于护卫者的音乐教育问题，苏格拉底最为关心的是如何防止音乐使护卫者变得“过于软弱”，他并不担心音乐会使人太过冷酷（387c）。苏格拉底要删除描写英雄悲痛欲绝或者纵情狂笑的诗句，认为诗人应该为人树立诚实与节制的榜样（389b－391e）。此外，苏格拉底还总结了护卫者音乐教育中适宜战士的曲调（399a）。以上论述表明，音乐教育与苏格拉底论述的体育训练目的相同，不是为了让护卫者变得柔顺，而是要他们强硬。苏格拉底自认为他提出的教育平衡了护卫者的刚与柔，但是，亚里士多德指出，苏格拉底的教育使护卫者过于凶猛了。

音乐和体育旨在教育护卫者坚定地对抗自然，免遭自然中不幸（evil）的影响。音乐教育试图避免丧失亲人之痛对护卫者产生影响，同样，体育训练则要把身体对护卫者生活的影响降到最低。城邦保护人们免受自然影响，但其代价是，人要与一切可能影响

自己的外在事物脱离干系。人如果爱亲友，那亲友以及亲友的变故势必会影响到他，但是城邦神话中描述的英雄却几乎不需要他人，也不会悲伤。人在逐渐认识外部世界、获得知识的过程中，也必然会受外部世界的影响。人的经历使自己与外物发生关联，对人产生影响。世界通过人们的爱、认知与经历对人产生影响。城邦试图使成员不被爱所影响，同样城邦也要把知识与经历的影响减少到最小。与城邦的这种严格要求一致，苏格拉底假定，法官不会因为了解邪恶而被邪恶影响，医生身经百病折磨也不会丧生。护卫者的爱应该与城邦的需要保持一致，在接下来的部分中，苏格拉底阐述这个问题。

城邦的统一（Unity）：高贵的谎言与财产共有

解释护卫者的音乐和体育教育之后，苏格拉底开始从护卫者或者说“辅助者”中区分可以做统治者的人。护卫者的教育倡导节制，而服从统治者是节制的一个方面。但是，谁能胜任做统治者？怎样才能够保证统治者忠于城邦？苏格拉底认为，如果护卫者“关心城邦”或者“爱”城邦，他们就必须要相信，“城邦的利益与他们自己的利益一致”，他们与城邦“福祸与共”（412d）。城邦只能依赖不愿脱离城邦的民众。统治者们从苏格拉底所谓的“高贵的谎言”中获得城邦对他们身份的认同，为自己执政找到依据。

苏格拉底提出，一定得说服城邦中的人们，现实中的培养和教育是场梦，实际上是大地“培养、塑造”了他们，所以要保家卫国，把大地作为自己的母亲和养育者。高贵的谎言要人们用一个不可见的陌生世界来取代自己的日常经验，并且献身于那个世界，因为那是他们的家园和赋予他们生命的地方。① 高贵的谎言

---

① 高贵的谎言为洞穴比喻做了铺垫（514a－517c）。那个比喻同样要求人们用不可见的陌生世界取代日常经验，把这个世界作为真正的家园和赋予自己生命的地方，并且为其献身。

告诉所有公民，大地是他们的母亲，藉此斩断了个人与父母的关系。既然大地是所有人的母亲，所有人都是兄弟姐妹，这个谎言说明，所有城邦成员都具有同质性（homogeneity）。

【85】神把人分为不同的阶级。据高贵的谎言，神“塑造”城邦中的人时，给生来适宜做统治者的灵魂中加入黄金，给辅助者加入白银，给农民和其他手艺人加入铁和铜（415a）。神的技艺（art）创造了城邦的各个阶层。① 一个人终生只拥有一种技艺，同样，他也只属于同一个阶层。如果一个心灵中混入铜铁的孩子碰巧生于其他阶层，统治者应该把他放到与本性相应的位置上去（415b－c）。苏格拉底假定，孩子很小的时候，其灵魂品质就可以辨别出来。一个人只属于一个阶层，不会随时间发生改变。神使人单纯（simple），不允许一个人属于一个以上的阶层，或者不属于神所规定的任何阶层。这种划分假定没有个人，只有阶层。根本不存在个人的位置，哪怕是思考个人在所属的阶层处于怎样的位置也不可能。

即便在高贵的谎言中，城邦的战士仍然威胁到了城邦。“对于一个牧羊人来讲，最糟糕的事情莫过于把帮他管理羊群的牧羊犬饲养成这个样子，它们因放纵、饥饿或其他坏毛病去伤害羊群，更像是豺狼而不像牧羊犬”（416a）。高贵的谎言也好，教育也罢，都解决不了问题。苏格拉底警告格劳孔，不应该太过确信辅助者们已经接受了良好的教育（416b）。为了降低辅助者们的危险性，苏格拉底提出财产共有制度。在共产制度下，辅助者们同吃同住，没有私产，他们所共有的财产刚好满足需要。辅助者们不会遭受财产私有者的欲望与热情的折磨，因为只要存在财产私

---

① 施特劳斯认为，“神创造出不平等的兄弟，【208】让其中一些治人，另一些治于人，不是因为神随心所欲，而是因为神认同自然的差异，或者说按照自然差异让人各归其位”。施特劳斯的解释遮蔽了城邦阶层划分的人为性质（《城邦与人》，前揭，页102－03）。

有，就会有“仇恨与被仇恨，算计与被算计”（417b）。此外，财产共有制度下，人们不可能行窃，甚至连偷窃的想法都不会有。因为“没有谁的房子或仓库他人不可以进入”（416d），即便行窃，辅助者也没有地方藏匿赃物。

格劳孔没有发表看法就接受了财产共有的制度。也许这满足了他对纯粹与简单的渴望，因为共产制度下，辅助者没有与公共义务构成冲突的私人生活。他们只是城邦的公民，再不可能扮演什么其他角色。辅助者是怎样的人可以一览无余，因为生活在共产政体（communist regime）中的人没有不可示人的隐私，他们实际上是什么样，看上去就是什么样儿。格劳孔拒绝尔虞我诈的社会，所以这种共产制度应该可以吸引他。【86】在这种制度下，他能够洞察护卫者的方方面面，就像巨吉斯的祖先，可以窥见他人的私生活。①

与格劳孔不同，阿得曼托斯不喜欢这种体制，因为它剥夺了人们追求的种种利益。阿得曼托斯指责苏格拉底使得护卫者享受不到任何幸福，共产制度中，“护卫者们从城邦得不到任何好处，他们不能像别人那样拥有田产，建造宽敞舒适的房屋，置办各种奢侈的家具，用自己的东西献祭神明，款待宾客，当然，也没有你（苏格拉底）刚才所提到的金银以及渴望幸福的人常有的一切”（419a）。阿得曼托斯认为，要想幸福，就得拥有自己的田产、豪宅，以及所有类似的好处。在共产体制中，阿得曼托斯会向往为诸神献上自己的“祭品”，“款待宾客”有自己的方式。他

① 关于巨吉斯的戒指与共产制度的关系，施特劳斯的观点与以上观点相反：在共产制度下，“不存在与巨吉斯的戒指类似的私有家庭：不再可能有……秘密”（《城邦与人》，前揭，页103）。事实上，没有谁可以像戴上那枚戒指一样隐去身形。但是，这个结论并不表明格劳孔对共产制度不满意。我认为，戒指吸引他，不是因为戒指可以让佩带者从他人眼前隐身，而是因为它使得任何人在戒指佩带者面前都无处藏身。在后一种意义上，共产制度并未剥夺城邦中人们的巨吉斯戒指，而是让每个人都拥有一枚这样的戒指。

追求与众不同的东西以及个人的快乐。共产制度抹煞了人的个性特征。如果护卫者渴求阿得曼托斯希望得到的东西，同时又不得不生活在共产制度中，那这些公民们即使不造反，也会表示不满。共产制度并不能支持城邦的同一，只会引发争端。

苏格拉底为共产制度辩护，提出“我们建造城邦不是单独为了某个阶层的幸福，而是为了全体公民的最大幸福”（420b）。我们正在铸造“一个幸福城邦，不是先支离破碎地铸造出少数人的幸福，然后再把他们放进城邦，而是一个整体幸福的城邦”（420c）。苏格拉底假定，尽管城邦的组成部分不幸福，但城邦整体是幸福的，他的辩护似乎说明，城邦中个人的幸福与城邦的幸福无关。苏格拉底提出的共产制与以上说法一致。私有财产可以培养和确保一个人区别于他人的个性特征，但共产制度取消私有财产。如果一个人拥有自己的财产，他就不是一个与其他公民毫无区别的单纯（simple）公民了，人作为城邦的组成部分，不能脱离整体而存在。①

苏格拉底只想到整体的幸福，对辅助者的幸福不予考虑，但阿得曼托斯却怀疑，如果一个城邦财力不足，那它是否能够应对战争。苏格拉底为共产制度的辩护，促使阿得曼托斯重新为自己追求的幸福寻找合理性。如果财富对于城邦的战争来讲必不可少，那么城邦整体的幸福也许要以护卫者拥有【87】阿得曼托斯所期望的那些幸福为前提。但是，苏格拉底却认为，财富不是战争胜利与否的必要条件。

战士们与富有的邻国作战时，可以通过以敌邦内部的一部分对抗另一部分来取胜。例如，护卫者可以与敌邦中的穷人结盟，许诺获胜后把富人的财富与权力交给穷人（423a）。苏格拉底断

---

① 在 Barker 看来，“当柏拉图取消了私有财产，他实际上破坏的正是我们把自己看作独立个体的认识能力，因为财产是个人意识的前提和基础”（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭，页 156）。

言，除了他所建立的城邦，其余所有城邦都由两个部分组成，一部分拥有财富和权力，另一部分渴望拥有财富和权力而不得，城邦因为两个部分间的冲突而四分五裂。相反，在苏格拉底建立的城邦中，没有哪个阶层既拥有权力又拥有财富，因此不会引起嫉妒和争斗。但是，我们并不清楚，是否言辞中的城邦中所有阶层都像苏格拉底所描述的那样心满意足。为什么这个城邦中的工匠会与一般城邦中的穷人们截然不同？他们也许会觊觎护卫者的权力，也许希望抛开城邦节制的限制，拥有更多财富（421d－422a）。此外，到苏格拉底引入共产制度时，他承认，城邦中强大的护卫者阶层对于他们本应保护的其他阶层而言是个威胁。[①] 阿得曼托斯对共产制度提出的异议表明，人们都渴望获得私有财产所带来的幸福——护卫者阶层也许同样会产生这种渴望。敌邦的统治者也许会在苏格拉底的城邦内部各个阶层中挑起争端，在其他普通城邦中，至少还有一个既拥有财富又拥有权力，并且想保持现状的阶层。而在苏格拉底的城邦中，不会发生一个阶层因另一阶层受损而获益的情况。尽管城邦试图满足作为整体的所有阶层，但无疑城邦中的任何人都未得到满足。

苏格拉底结束了对城邦的描述。他的城邦由三个阶层构成：农民与工匠、战士、统治者。战士和统治者都从护卫者阶层划分出来。因而，苏格拉底最关心护卫者阶层的教育问题，目的在于培养出保卫城邦安全所必须的人。护卫者们一定得独立于其他所有人之外，这样他们才能彻底献身城邦。但是，城邦神话的教育不足以达到这样一个目标，即便辅之体育教育，使护卫者们的心

---

① 在亚里士多德看来，《王制》中，城邦的下等阶层比“现行城邦中希洛人（helots）、农奴以及奴隶更难以治理，更容易造反起义”（《政治学》，1264a34－36）。此外，亚里士多德还指出，金质阶层占有统治权，而银质阶层则永远被排除在外，所以，银质阶层中“勇猛好战的人们”会因此而不满（1264b7－9）。

灵面对不幸时变得强硬，还是无法使护卫者完全独立。于是，苏格拉底提出，人们都相信“高贵的谎言”。显然，城邦需要把人划分为不同的阶层，这一点固然重要，但谎言中更为重要是同质性（homogeneity）：神制造了差异，并把差异加诸生来就是兄弟的人身上。此外，即便阶层存在，但城邦中还是没有个人的位置。根据神放入人灵魂中金、银、铜铁的不同，人被区分为不同的阶层。【88】但是，只要还存在财产，人们就会因为自己拥有而别人没有某些东西而彼此区别。因此，苏格拉底试图通过建立共产制度，使城邦达至同一。

通过对格劳孔描绘，尤其是格劳孔也欣然接受共产制度，柏拉图揭示出支持城邦并且为城邦所需的那些激情（passions）。例如，城邦的公共生活与私人生活的需求之间存在冲突，两者最终必然达成并不完美的妥协，而格劳孔对完美的向往使他试图避免两种生活之间的冲突。此外，城邦中的所有人都很简单，所以他们容易被认知、了解，并且通过教育，教育者能够全面掌控这些人的发展。格劳孔希望能够彻底认知并绝对控制事物，城邦满足了他的渴望。另一方面，通过阿得曼托斯，尤其是阿得曼托斯对共产制度的反对，柏拉图指出阻碍城邦建立的激情（passions）。阿得曼托斯追求个人的快乐，希望拥有属于自己、并且使自己区别于他人的东西。在创建城邦的论述接近尾声时，阿得曼托斯提出反对意见，但苏格拉底并未给出令人满意的解释，这表明，城邦的同一（unity）还存在悬而未解的问题。

在城邦中寻找正义

为了能看清楚灵魂中的正义，苏格拉底首先要在城邦中找到正义。苏格拉底说，如果城邦能够准确地按照之前的描述建立起来，这个城邦就是“相当完美的”（perfectly good）。智慧、勇敢、节制和正义这些美德都能在城邦中找到。苏格拉底假定，如果能

够在城邦中找到前三种美德，“剩下的那一个”就是正义（427e－428a）。对话者中没有谁对这个奇怪的提议表示反对。即便是一些研究者也没有提出强烈的异议。Adam 的评论如下，“不可否认，由于话题的性质，这种方法更容易误导我们进入伦理学的讨论，而不是数学或者自然科学；但是，如果我们对现象的分析足够详尽、精确，这种方法就能奏效”。①

但是，首先我们没有理由相信，苏格拉底列出的四种美德包括了全部。为什么说只有四种美德，又为什么单单是这四种？在柏拉图的其他作品中，苏格拉底提到过五种美德，它们具有同等地位——其中四种在《王制》中提到过，还有一种是虔敬。② 我们译作虔敬的那个希腊词语（*ὁσιότης*），通常指【89】人与神之间的传统关系，比如宗教献祭，热爱共同体，服从法律规定，但在希腊语中这个词还有敬畏神（*εὐσέβεια*）的含义。③ 这两种意义

---

① Adam，《柏拉图的〈王制〉》，卷一，427 e33－34 的注释，前揭，页 225。Adam 没有注意到，柏拉图“经常把数学推理的方法扩展到我们认为并不恰当的领域”。见页 225。另外一些解释者注意到了这个推理过程却未加评论。例如，Barker 的《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，页 115－116。但是，Annas 提到，苏格拉底的论证方法存在问题。参《〈王制〉导论》页 110 及以下。

② 《普罗泰戈拉》，329c。另见《拉克斯》，199d，《美诺》78d，《高尔吉亚》507b。一些评论家认为，苏格拉底在城邦中之所以寻找那四种美德，因为它们“在古希腊是最重要的”（Nettleship，《〈王制〉讲义》，前揭，页 146；Barker，《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭，页 116）。与此相对，Annas 意识到，需要解释苏格拉底为什么忽略虔敬。她提出，虔敬的主要含义指有关神的传统行为，苏格拉底列举美德时之所以忽略虔敬，是因为他认为美德是灵魂的内在状态，而不是某种行为。（《〈王制〉导论》，前揭，页 111）。她解释得并不充分，会导致我们希望【209】苏格拉底把敬畏作为一种灵魂的内在状态涵盖在城邦的美德当中。

③ *Εὐσέβεια*，虔敬或者敬畏，也是古希腊文学中的一种美德，见色诺芬，《回忆苏格拉底》，卷四，6. 1－12，另埃斯库罗斯，《七勇攻忒拜》。

上的虔敬是否都不包含在言辞中的城邦内？苏格拉底忽略了虔敬的做法实在令人迷惑不解，城邦以公共信仰和高贵的谎言为构建的基础，城邦神话告诉人们，神是简单的、善好的；高贵的谎言告诉人们，神如何塑造出属于不同阶层的人。相信以上观念的人显然称不上虔敬。

在传统中，虔敬与家庭有关，因为要靠神对乱伦的禁止，家庭才能存在。但是，城邦高贵的谎言以及妇女儿童共有制度，却毁灭了家庭。在城邦的美德中，苏格拉底忽略虔敬，暗示出城邦的共产制度带有乱伦的特征。① 虔敬禁止乱伦，表明了存在限制、约束的必要性，同样，通过对神的崇拜，虔敬的美德让人意识到自身的不完满。然而，城邦并不承认自己的成员不完满，而是认为成员与城邦同样自足、完美。简单善好的神的形象是为护卫者树立典范（主要通过描写自足的英雄的故事），而不是要提醒护卫者们认识到自己的不完美。此外，高贵的谎言中的神塑造人，为的是让人适合城邦中的不同阶层，以便满足城邦的需要。城邦的成员天性中没有任何要素、灵魂没有任何欲望要把人引向超越政治生活的神。因此，虔敬不适宜在《王制》的城邦中出现。

苏格拉底是否列出了所有美德的确是个问题，但还有个问题更加重要，这个在“数学与自然科学”中站得住脚的推理过程是否可以应用于伦理学范畴？苏格拉底假设，城邦中只存在四种美德，只要找出其中三种，剩下的那个就是正义。他继续自己的论证，俨然认为善（goodness）可以分为有限的几部分，各个部分相互分离，彼此独立。其实他是在假设，善是几个组成部分的总和，各个部分相互独立，但又都不丧失善的特性。如果善的任何一个组成部分的特点都需要在关系中确定——与其他部分以及与善的整体的关系，那苏格拉底的数学推理过程必然不成立。

---

① 关于传统中虔敬与家庭之间的关联，见索福克勒斯《安提戈涅》，74 及 730 - 31。我将在第三章中讨论《王制》共产制度的乱伦的特点。

关于正义的数学推理认为，每一种美德都像城邦成员（无论是作为只能从事一种工作的匠人，还是作为【90】属于一个阶层并且只能属于一个阶层的个人）一样是独立自足的。苏格拉底创建的城邦要求，人以及组成人类之善的种种美德，都必须是简单(simple)的。也就是说，要认识人及其美德，并不需要借助它们与各种事物的关系，也不需要从人的行为举止中判断，抛开复杂的表象，人及其美德本身是可以认知的。如果一个事物可以彻底认知，那该事物必然是简单的，因为它只呈现本来的样子，不会发生任何变化。反之，如果一个事物只能通过体现在关系与活动中的种种表象来认知，则该事物是复杂的，会随时间流逝而发生改变。人无法彻底了解这样的事物，因为在活动的延续以及关系的发展中，事物还会变化万端。苏格拉底把每种美德都作为完整的个体，与在城邦的美德中忽略虔敬的做法相同，他在设想一个简单、完美的世界，正如格劳孔所期望的。如果善分为四部分，善本身仅仅是这四部分的总和，那我们就通过认识部分来把握善，对人们来讲，善就没有什么难解之处。苏格拉底的假设满足了格劳孔对简单绝对之真理的渴望。

苏格拉底为格劳孔解释城邦中的美德：统治者具有智慧，长于谋划城邦大事。战士们则勇敢，这使美德能够保持一种信念，即什么事物可怕、什么事物不可怕的信念。节制，控制快乐与欲望，让人的行为妥当得体。如果人们关于谁统治城邦的问题看法一致，那么城邦中所有人都具有节制的美德。但是，说到正义，苏格拉底与格劳孔似乎无处可寻。发现正义的过程有些戏剧化，苏格拉底"喂，喂"地大呼小叫，宣布自己发现了正义的踪迹(432d)。苏格拉底说，正义不是别的，就是他们开始时定下的一条原则——每个人从事最适合自己天性的职务，或者说各司其职(433a)。对于木匠来讲，木工活儿就是正义，对于医生来讲，治病救人是正义，等等。

苏格拉底的正义定义与玻勒马霍斯的定义同样笼统。玻勒马

霍斯认为，正义是帮助朋友，伤害敌人，苏格拉底提出，任何一种技艺都对朋友有利，对敌人有害，玻勒马霍斯无法确定，哪些是只有正义的人才能带来的利益与危害。玻勒马霍斯也许可以这样讲，每种技艺都是正义的表现形式，有自己特定的行善与为害的方式。但是，如果是这样，与其说玻勒马霍斯发现了正义，【91】不如说正义消失了，因为无法说明正义本身是什么。同样，在苏格拉底这里，也见不到正义的形迹。苏格拉底找到其他三种美德之后，仍然说正义就是“剩下的那个”（433b－c）。如果城邦真的拥有这三种美德——统治者有智慧，士兵们勇敢，所有阶层就谁统治城邦观念一致，那么每个阶层都在各司其职，各尽其责，就不再有什么剩下的美德。① 在此，苏格拉底似乎认为正义是三种美德的总称。正义就是完美的善（perfect good），其他几种美德都是正义的表现形式。苏格拉底在正义中发现了格劳孔寻求的完美，正义之外不存在善好之物。但是对于正义人们还是无从把握，它毫无独特之处。他们可以称某种行为是智慧的、勇敢的，或者节制的，却找不到一种行为可以称之为正义。他们探求的是完美的善，得到的却是空洞和抽象。

对照城邦与灵魂

在城邦中找到正义后，苏格拉底继续寻找灵魂中的正义。他的论证假定，人的美德可以在自己的灵魂中找到，不必把它放在人与他人的关系中思考。换句话说，就是假设人的美德不取决于任何外在事物——甚至不需要他人做自己的行动对象，或者根本不需要行动来表现美德。

苏格拉底要证明灵魂与城邦的相似性，借此表明，理解城

---

① 参见布鲁姆，《义疏》，前揭，页374，及Annas，《〈王制〉导论》页119。

邦正义的方式同样可以用于理解灵魂中的正义。苏格拉底提出，与城邦的三个部分相似，灵魂也由三个部分构成。“一个部分我们用来学习，另一个部分让我们变得勇敢，还有一个部分可以满足各种自然欲望”（436a）。但是，也有可能是另外一种情况，“在我们的每一种活动中，灵魂的（三个部分）作为整体一起发挥作用”（436b）。苏格拉底并不认为后一种可能性有什么价值。

苏格拉底首先举例证明灵魂有三个截然不同的组成部分。一个人口渴但又不愿意喝水，肯定因为灵魂中有个东西吸引他喝水，还有另外一个东西阻止他喝。苏格拉底认为，阻止的力量来自理智，吸引的力量源于情感和疾病（439c－d）。但是，为什么一定是这样？也许人用理智思考如何恰当行事，阻止人行动的反而是疾病。苏格拉底忽视了这种可能性的存在，得出结论：灵魂中存在两个部分，【92】一个是“理性部分”，另一个是人们用以感受爱、饥、渴等其他欲望骚动的，可以称之为“非理性部分”（439d）。苏格拉底对灵魂两个部分的描述表明，所有欲望和爱都是无理性的，由理智部分控制。苏格拉底蔑视欲望——人的这部分总想“求取”什么东西，他欣赏那个会“拒绝”、“排斥”的部分（437b）。渴望与求取揭示了人的不足，人渴望与求取的正是他所缺乏的东西。相反，拒绝与排斥则暗示了完满：人之所以拒绝，是因为他没有需求。苏格拉底认为，灵魂压制自身对外在事物的欲望，尤其是那些被视为“非理性的”物质性需求。正如苏格拉底在此所表述的，理智与欲望之间的冲突暴露了人身处其中的另外一个矛盾，即一方面人试图达到自足状态，另一方面又不可避免具有依赖性。①

① 苏格拉底认为，人的灵魂与城邦相对应，他抵制灵魂中的任何不完美，并且瞧不起欲望。但是，以上事实也许会因为两个错误而被人彻底忽视，这两个错误是相互关联的。首先，人们也许会误以为，苏格拉底所批评

苏格拉底接下来要确定灵魂第三个部分的存在——“（这一部分）由激情构成，藉之我们可以变得勇敢（spiritedness）”（439e）。在《王制》中，“勇敢”第一次出现，是作为护卫者性格中的主导力量，它使护卫者勇猛好战。正如我们所见，苏格拉底说，勇敢的人对自己人和善，好比良种的狗，它们攻击陌生人，保护熟识之人。“勇敢”杜绝陌生的——所有可能成长、发展及衰败的事物，它作为保护城邦的力量出现。“勇敢”是城邦的核心力量，它维持城邦的既定状态，反对分裂与发展。苏格拉底言在城邦，意在灵魂，解释城邦中的“勇敢”，为的是讨论灵魂时，再次凸显“勇敢”的重要作用。

苏格拉底提到灵魂的激情部分后，格劳孔首先把它与欲望联系起来（439e）。为了告诉格劳孔激情与欲望二者之间存在差异，苏格拉底讲述了勒翁提俄斯（Leontius）的故事。勒翁提俄斯屈从于自己的欲望，去观看刑场上的几具尸体，为此，他厌恶自己，愤恨这种欲望。在苏格拉底看来，厌恶与愤怒意味着激情。苏格

（接上页）的理性的敌人——欲望，仅仅指物质欲望。尽管苏格拉底举的是饥饿与口渴后的例子，但他并未认定欲望就是指物质欲望，这一点在讨论激情时很清楚，因为当时讨论针对的欲望是观看尸体的欲望（而不是物质欲望）。我将在下文说明激情与欲望之间的关系。其次，人们可能错误地将爱和欲望归于苏格拉底在此描述的灵魂的理性部分。例如，Barker在评论苏格拉底的灵魂三分说时，就把爱和欲望归于“理智”，“人藉理智学会认知，并且（认知某个事物之后才会产生爱”（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭，页104）。但是苏格拉底并未做出Barker那样的推断，认为灵魂的理性部分因为认知某事物才去爱。此外，尽管最初苏格拉底把理智作为用来学习的部分，但接下来他马上强调理智对抗欲望的作用。正如苏格拉底描述的，理智掌管灵魂，控制欲望，不靠近任何属于欲望的东西。Nettleship犯了类似的错误，他把灵魂的理性部分等同于哲人的爱欲（《〈王制〉讲义》，前揭，页157）。Annas也认为理智有两种作用，其一是掌管灵魂，其二是“爱，在表象中寻求真理”。Annas认为，“第四卷中并未强调”第二种作用，但没有解释原因（《〈王制〉导论》，前揭，页134）。

拉底并未解释，为什么勒翁提俄斯想看尸体，又为什么竭力压抑自己的欲望，为什么一个人会对死亡——与腐坏、衰亡相伴的生命终点产生好奇？“激情”不愿意见到人类最终的命运——死亡，目睹尸体，有损人的尊严与力量，这正是“激情”要捍卫的。【93】护卫者的勇敢捍卫城邦的完整统一，同样，灵魂中的激情捍卫人的完备性。因此，激情主要对抗欲望，因为欲望表明人的不完满。最初说明灵魂的欲望部分时，苏格拉底认为人对食物与饮品的欲望是正当的，所以我们同样可以认为，观看人之死亡的欲望也是正当的。

此外，勒翁提俄斯想要观看的那几具尸体表明，被处死的人与城邦之间存在冲突，并且冲突严重到城邦要把他们公开处决的地步。死亡意味着人的解体，而激情（spiritedness）则与死亡对抗，并且，激情还反对这样一个事实，即，人们对城邦并不彻底满意，或者说，让人满意的东西，是人自身创造不出，也控制不了的。激情试图在不同层面上掩盖人的弱点。通过苏格拉底的例子我们可以看出，苏格拉底所说的激情与格劳孔身上那股渴望控制、独立与自足的热情是相同的。激情可能是一种暴力。苏格拉底认为，野兽身上也存在激情（441b；参见亚里士多德《尼各马科伦理学》1116b31－32）。如果能够做到的话，勒翁提俄斯的激情早就根除了观看尸体的欲望。（但激情没能抑制住欲望），勒翁提俄斯最终责骂自己的眼睛：什么都想看，“该死的坏家伙”（440a）。

尽管激情有暴力的一面，苏格拉底还是将它与理智联系起来。他认为，“当欲望促使人去做有悖于（灵魂中的）理性的事情时，激情就抑制欲望”（440a－b）。苏格拉底提出，激情是“理智的盟友”，他居然对格劳孔说，“（激情）站到欲望一边，去做理智禁止的事，我想你会说这种情况从未在你身上发生过，我也认为这种情况不会发生在任何人身上”（440b）。越是抬高激情在灵魂中的作用，激情与理性的盟友关系就越密切，格劳孔本人的激情

就越显得合乎情理①，尽管格劳孔赞同这一点，但他最初把激情与理性等同起来的做法表明，激情同样可以成为欲望的盟友。例如，当理性阻止一个人沉溺于欲望时，激情也许会反对理性。人的欲望受阻会愤怒，屈从欲望后又会自责，这两种情形都很常见。不管激情与理性站在一起对抗欲望还是与欲望站在一起对抗理性，它要做的都是努力保持人的完整、统一、完满，以及在外在事物面前的无懈可击。激情也许反对欲望，因为欲望表明人渴求外物，也许激情反对理性，如果理性阻止欲望的同时，又让人陷于一种渴求得不到满足的状态。【94】激情对抗理性，而理性又压抑欲望，使得人内心的欲望越发明确，也使人越发痛苦，所以，从根本上讲，激情对抗理性也就是对抗欲望。因此，苏格拉底把激情作为理性对抗欲望的盟友是合理的。

苏格拉底描述的灵魂的三个部分恰好与城邦的三个阶层相对。理智对应统治者，欲望对应农夫与工匠，激情对应战士。论述城邦时苏格拉底最为关注战士阶层，同样，灵魂中他最重视激情的作用。不论在城邦中还是在灵魂中，都是中间部分存在问题最多：格劳孔认为，城邦并不需要单独一个阶层来作战，灵魂中也不存在有别于理智与欲望的第三部分（374a，439e)。激情保持灵魂的统一（unity)，就像战士捍卫城邦的统一。但是作为统一的保持者，激情与战士两者却都不是统一的组成部分。如果不需要外力，统一天生、自然存在，那激情和战士就没有存在的必要。他们二者都要努力克服它们所面对的自然存在的不统一。阿得曼托斯的猪的城邦中不需要战士，人们平静地接受死亡，心满意足地将生活方式世代相传。但是，人太过复杂，无法拥有猪的城邦的和谐，所以，人只能生活在一定的组织与秩序中，而激情部分对于规定组织与秩序来讲是必不可少的。激情使政治成为可能：它从各个

① 格劳孔赞成苏格拉底的论述，并且“指宙斯”发誓，来表示强调(440b)。

不同的组成部分中创造一致性与共同体。同样，激情赋予人身份意识，它压制欲望，防止人去做与身份不符的事，去染指属于他人的东西。激情对人的行为做出限定，禁止人追求其他欲望或实践其他潜能。激情甚至让人深信，人生来拥有一种并且只拥有一种技艺。为了保持人的身份特征，激情总是捍卫熟悉的、攻击陌生的事物。它站在新颖与变化的对立面。

灵魂中的几个部分对应了城邦中的几个部分，所以苏格拉底定义城邦美德的方法可以用来定义灵魂的美德。智慧存在于理性部分，勇敢存在于激情部分（如果激情作为理性的盟友反抗与灵魂中的敌人）。节制就是灵魂中各部分都同意由理性来统治（442b－c）。最后，如果一个人不允许"自己灵魂中的各个部分互相干涉"，每个部分都各司其职，这个人就是正义的人（443d）。到此为止，正义【95】"并非模糊不清，仿佛是其他东西，它已经像在城邦中一样清晰可见了"（442d）。正义是其他三种美德的总和；正义之人的灵魂中的每一部分都按照自己的美德行事。正义的人"将灵魂中的三个部分协调起来，仿佛一个音阶中的高音、低音、中音三个和谐的音符"（443d）。正义的人可以完全自足，他的美德得之于自身内部各个部分的完美配合，而不依赖任何外物。正如苏格拉底所说的，正义"与人对外物的关心无关，而是关于内在的，即真正关于自己以及自己灵魂的事"（443d）。在正义的人身上，激情保持着他内心的和谐，不受任何外物影响。苏格拉底描述的正义者正是格劳孔自己的理想形象。

《王制》捍卫正义与阿里斯托芬的《云》

阿得曼托斯与《云》中的斯瑞西阿得斯一样，接受生活的种种必然性，满足于必然性所能允许的简单快乐。斯瑞西阿得斯的土里土气与儿子斐狄庇得斯的奢华气派形成对比，同样，阿得曼托斯的言行也是格劳孔的陪衬。格劳孔与斐狄庇得斯都渴望，可

以不必受必然性限制来生活——斐狄庇得斯遗传了母亲的性格。就像斐狄庇得斯不满于被父亲的生活方式限制，格劳孔对猪的城邦同样不满，因为这个城邦的生活也要受必然性的限制（372d）。斐狄庇得斯与格劳孔二人都非常勇敢（spirited），前者喜欢赛马，后者则热衷于战争。斐狄庇得斯瞧不上女里女气的东西（《云》，119－20），格劳孔则“向来都男人味儿十足”（357a）。他们都渴望自由与独立。斐狄庇得斯得知苏格拉底的修辞术可以赋予他前所未有过的自由，他转而相信苏格拉底教授的不义之辞。与斐狄庇得斯相同，格劳孔也成为苏格拉底的伙伴，希望苏格拉底能够为他说明如何才能获得自由。但是，不同的是，格劳孔向往的自由表现为绝对的正义，即一种无法在人类生存的必然性、不完满的行动、复杂的关系中找到的善。同样向往自由，斐狄庇得斯诉诸不正义，而格劳孔却诉诸正义。柏拉图重现了《云》中的场景，却通过另外一种不同的方式，揭示出阿里斯托芬分析有误的【96】问题。邪恶的存在，并不像阿里斯托芬所提醒的，是因为人类有不正当需求，而是因为人类的良好品性。

阿里斯托芬的提醒会引发危险，因为这种提醒是种误导，让人只知道满足于对正义的追求，却意识不到追求正义的危险。他捍卫政治生活以及使政治生活成为可能的正义，从而给人们造成一种印象，即正义对个人有益而无害，或者说，个人生活与其政治生活绝对协调。阿里斯托芬试图让人们忘掉政治满足不了的渴求。他嘲笑苏格拉底的愿望“虚无缥缈”。阿里斯托芬就像自己《会饮》讲辞中的宙斯，要人们抛开无法满足的爱欲，去从事日常生活中的事务。苏格拉底描述正义的城邦以及与之对应的正义灵魂，可以认为，他是在回应阿里斯托芬。柏拉图发出警告，仅仅捍卫正义与政治而不明确它们的局限性的做法非常危险，但是，在正义与政治允许的限度内，激励人们超越既定的政治秩序却是正当的。柏拉图为我们展现出无条件捍卫正义与政治的结果——政治，坚持城邦本身可以完全自足，扭曲了人性；灵魂，如果不

说其爱欲被剥夺，则是爱欲遭到限制。对这样的城邦与灵魂阿里斯托芬自己也感到震惊。阿里斯托芬把家庭视为人类幸福的根本，但城邦却瓦解了维系家庭的亲情。例如，高贵的谎言，可以拆散孩子与父母的关系，音乐教育，淡化了维系亲友关系的情感，就像阿里斯托芬曾谴责苏格拉底的罪状——破坏亲友伦常。苏格拉底描述的自足灵魂最终会脱离阿里斯托芬所捍卫的那些关系。理想的正义城邦消除了特定关系的复杂性及其影响，但把正义作为绝对的善来捍卫，就相当于将灵魂从并不完美的行动世界隔离出来。

在《王制》的开篇，苏格拉底同勒翁提俄斯一样，从比雷埃夫斯港“进城去”（参见 327a，439e），这是个衰败的场景。① 在比雷埃夫斯，苏格拉底见到的不是衰腐的人体，而是衰落的城邦。人们计划参加的通宵节日庆典就体现了这种衰败。与勒翁提俄斯一样，苏格拉底也想回避衰败的景象，不去观看通宵庆典，代之思考理想中统一的城邦及内心和谐的个人。如果像勒翁提俄斯一样，控制苏格拉底回避衰败的激情只占了【97】“片刻”上风，那么，苏格拉底就会想见识见识种种邪恶，以及不完美的政体与灵魂（445c）。但年轻人不允许苏格拉底从自己建立的“完美”城邦中脱身。他们要听苏格拉底详细解释妇女与儿童的共有（449c）。苏格拉底说明了城邦的共产制度以及使此制度得以建立的哲学基础，展现出激情把不同部分纳入一个整体的最终后果——捍卫绝对的正义，导致僭主政治。

---

① 苏格拉底一定已经从比雷埃夫斯上升到了某个地方，因为对话开始时，他为了到比雷埃夫斯，要“下去”（*καταβαίνω*）（327a），与苏格拉底相似，勒翁提俄斯看到尸体时，他正从比雷埃夫斯【210】“向上走”（*ἀναβαίνω*）。描述这两件事时，苏格拉底都用了包含动词“去”（*βαίνω*）的复合词。

第三章　共产制度与哲学
(《王制》卷五—卷七)

小引

在《王制》接下来的三卷，苏格拉底深入阐述了他所建立城邦的体制和原则，探讨男女平等、妇女儿童共有以及哲人王问题。在苏格拉底看来，由于男女天性上并无差别，同样的职业他们都可以从事，妇女儿童共有应该取代家庭性别角色的分工。在共产制度中，所有人对同一件东西都能异口同声地说“这是我的”或“不是我的”，从而“城邦团结一致”(462b－c)，对于城邦来讲，共有制度是最大的善。在苏格拉底看来，只有哲人掌权才能实现这样的城邦。关于哲学是什么以及哲人应接受怎样的教育，苏格拉底做出了解释。

苏格拉底认为，性别平等、妇女儿童共有以及哲人执政问题可能是吞噬自己的“三大浪头”，在论述这三个问题时，他更加全面地揭示出，城邦试图将成员强行纳入一种同质性(homogeneity)。同质性源于对身体的否定，如苏格拉底所分析的，身体会妨碍彻底的统一(464d)。人只有作为一个有形的主体存在，才能拥有个体身份(separate identity)。而个体身份又是人的身体所必需的，【100】通过选择、行动以及与各种人际关系，人的个体身份发展成熟，成为人的个性。人们个性不同，所以彼此区别，并且不能把人简化为物质的或者说肉体的存在，倘若如此，那么所有人都将毫无差别。但矛盾的是，城邦否定身体恰恰导致只将人作为毫无差别的肉体。

言辞中的城邦也犯了阿里斯托芬加诸苏格拉底及其门徒头上的错误。在《云》中，苏格拉底那伙儿人试图找到普遍的真理以摆脱肉体约束。他们无视人由于政治和家庭环境不同而形成的差

异，从而忽视了人在特定情境下做出反应时表现出的特点，例如，面对诸多选择，人具有做出理性决定的本能。苏格拉底那伙人不考虑人区别于其他动物的特征，他们所谓的普遍知识，把人降格为兽类，是关于事物物质属性（material nature）的知识。

在《云》中，苏格拉底和门徒要找到普遍真理，以便摆脱物质属性，与此类似，言辞中的城邦试图消除人类特定环境中的个体差异和冲突，以便求得统一。城邦教育护卫者，实行共产主义式的财产分配，甚至采取更加有力的措施，即男女平等和妇女儿童共有，通过这些手段，城邦征服人的肉体，让成员的存在变得彻底整齐划一。但是，与《云》中的苏格拉底师徒同样，城邦否定肉体，最终导致将人降格为肉体存在。例如，城邦的护卫者彼此毫无差别，只是等待摆布的肉体。从城邦的婚姻制度及儿童养育规定中便可看出这一点。城邦的护卫者没有个体身份，所以他们也就没有什么城邦必须考虑的独特的个性。这样的城邦不可避免会滑向僭政。

柏拉图还说明了城邦及其激情如何扭曲哲学。城邦用数理哲学（mathematical philosophy）教育最出色的成员，为他们统治城邦做准备。这种教育产生的是一种简单的统一——“每个‘一’都和别的‘一’相同，没有丝毫差别，‘一’内部也不再包含组成部分”（526a），这个“一”与有形的或可视的身体无关（525d）。这是在复杂的经验世界中抽象出来的哲学，目的是要获得一种超验的绝对统一。它与苏格拉底哲学存在根本差异，后者探究人的多样性和复杂性，并据此来解释经验世界。【101】数理哲学适合那些要把共产制度强加于城邦的哲学家们，因为共产制度致使每个人都尽可能像哲学家追求的数学式的“一”，直到每个人都与其他任何人相同，彼此没有丝毫差别。如果城邦成功实现同质性，那它就接近了数学家的纯粹统一——“其内部没有任何（不同的）组成部分”。当然，城邦成员不会自认为是与他人不同的个体，而是把自己视为与城邦一体。城邦甚至试图“摆脱

有形的或可视的身体”——或者借助教育、体制征服身体，或者通过将身体降格为表象（appearance）。因此，《王制》城邦的哲学是城邦自身的反映。哲学为了有益于城邦，必须政治化。如果说哲学能够破坏政治，那么政治也会腐蚀哲学，这是柏拉图对阿里斯托芬的回应。

苏格拉底的不情愿

苏格拉底完成对城邦的描述时（423e－424a），顺口提到过妇女儿童的共有。当时似乎没人注意到这个提议。听众们知道，苏格拉底描述城邦后会确定什么是正义，并且他们早就急切地等待论辩的结论了，所以谁也不想停下来推敲细节，哪怕是妇女儿童共有这样重要的细节。但是，既然得出正义定义，他们就开始要求苏格拉底解释关于妇女儿童的制度了。阿得曼托斯代表自己和玻勒马霍斯提出，苏格拉底“漏掉了辩论中的一整段”（449c）。阿得曼托斯要求苏格拉底做出详细解释，我们不知道是因为阿得曼托斯对妇女儿童共有持有保留意见，还是出于好奇。但是，假定他不同意财产共有，我们就可以认定是因为前者。

苏格拉底并不愿意谈论城邦的共产制度，这时格劳孔和色拉叙马霍斯也来帮腔，附和阿得曼托斯和玻勒马霍斯，提出苏格拉底应该同意多数人投票做出的决定（450a）。这一情形与《王制》的开头相似，当时是多数人强行【102】挽留苏格拉底待在比雷埃夫斯（Piraeus）。现在则是多数人逼着苏格拉底就自己不愿意讨论的问题发表看法。戏剧性的场景再一次预示出，城邦强迫哲学家进行统治。正如城邦声称，如果它所教育的哲学家拒绝执政就是损害了城邦，阿得曼托斯认为，如果苏格拉底不把全部问题讨论清楚，就是剥夺了听众们的东西又溜之大吉。

对话开始时的戏剧性场景和城邦中的这一幕类似，但是，二者的差异更为重要。阿得曼托斯远非想冒犯苏格拉底，而是在捍

卫自己的自主性。如果阿得曼托斯支持城邦及其体制，就有权要求苏格拉底为城邦及其制度辩护。苏格拉底没有为一个合理的决定做出必要解释就试图说服他人，阿得曼托斯认为，这种做法不妥当。阿得曼托斯不允许苏格拉底避开辩论中一整段，其实是在含蓄地对言辞中的城邦提出异议，因为该城邦不将成员看作具有理性选择能力的人。阿得曼托斯表达的意思实际上是，苏格拉底不能像城邦对待其成员那样来对待听众们。他向苏格拉底提出要求，不要剥夺属于众人的听讲解的机会，这为讨论强迫人们放弃隐私的制度做了一个恰当铺垫。

阿得曼托斯认为，苏格拉底之所以不愿解释，是因为担心无法让大家信服妇女儿童共有。“这个理论像个空想”（450d）。苏格拉底明白，除非这几位年轻人相信他所说的善能够成为现实，否则他们不会满意，尤其是格劳孔。苏格拉底犹豫讲还是不讲，还因为他对自己要讲的东西没有把握，担心混淆了立法的正义与不正义，从而欺世惑众（451a－b）。也许，对话中描绘的城邦及其正义和法律不仅无法实现，甚至都不能称之为善。格劳孔强调，即便他们在辩论中受到伤害，他们也会原谅苏格拉底。然而，阿得曼托斯担心的却是，苏格拉底陈述观点时能否对在场的听众坦诚相待。格劳孔鼓励苏格拉底放胆前进，不管结果如何也要继续讲下去。格劳孔没有停下来好好思量，他们如何能知道在论辩中是否被骗，更谈不上原不原谅苏格拉底。他似乎在用言行表明，精神上的伤害与肉体上的伤害同样容易察觉得到。

尽管苏格拉底在格劳孔坚持下继续阐述问题，但他自知问题的不确定性，并且苏格拉底也就此提醒过年轻人。他不像城邦，【103】对知识未加质疑就宣布发现了真理。接下来苏格拉底开始描述城邦制度——性别平等、妇女儿童共有和哲人统治。

天性相同，职业相同

在护卫者中实行妇女儿童共有益于城邦统一。对于同一件东

西，所有人都异口同声地说“这是我的”或“不是我的”，并且一喜皆喜，一悲俱悲。共产制度试图同化所有人，让人们为相同的欲望驱动，受同样的激情鼓舞。妇女儿童共有，产生一个“同甘共苦的城邦”（462b），并且展现出将城邦推向同质性的另外一种力量。在城邦每人有且只有一种技艺的原则中，我们曾留意过这种推动力，它确保人生性简单，在自己置身其中的城邦内拥有同样简单的职责。这种趋向同一性（unity）的力量不仅仅作用于共产制度生活中的工匠和护卫者，还作用于作为整体的城邦。高贵的谎言告诉我们，城邦成员出身相同，彼此又有差异，但“同”比“异”更为重要。城邦中所有人皆是同一位母亲的儿女，彼此的差别是上天铸造他们时人为所致（415a）。在此之前，苏格拉底曾经提出，他正在创建的统一的城邦要比其他城邦在战争中更具优势，那些城邦中的不同阶层使得每个城邦都是“许多个，而不是一个”（422e）。城邦作为一个整体，它所具有的同一性（unity）在其最出色的阶层——护卫者身上体现的最为显著，该阶层中实施的共产制度促使他们认同这个用自己生命来捍卫的城邦。

如果男人和女人天性不同，并且城邦以此为依据划分其成员，城邦同质性的说法将不再成立。因此，为了与自身原则保持一致，苏格拉底的这个城邦划分男女职责时，假定他们天性相同。然而在希腊传统——主要由诗人形成——中，男女天生不同。① 苏格拉底承认这一传统，他告诉听众，在他们当时的人看来，男女平等会显得荒唐可笑（452a－e）。在柏拉图的《美诺》（Meno）中，苏格拉底请美诺定义美德，美诺诉诸关于传统中性别的观念，提出男人和女人拥有不同的美德（《美诺》，71e）。尽管美诺【104】没有深入探讨这个话题，但似乎表明，传统将男女差异主要归之

---

① 参见 Arlene W. Saxonhouse，《男人、女人、战争及政治：阿里斯托芬与欧里庇得斯的家庭和城邦》（Men, Women, War and Politics: Family and Polis in Aristophanes and Euripides），见 Political Theory，8，1980 年 2 月，页 65－80。

于各自在繁衍后代时发挥的不同作用。① 女人要生儿育女，她们具有更显著的生理特征（physical nature），与儿女子孙的关系也更为密切，因此人作为个体存在所受的限制在女人身上表现的也就越发明显。女人不像男人，她们不得不怀孕、生育。女人需要节制，是因为她们比男人更容易受限于自然；她们也不会像男人那样，倾向于渴望某些普遍事物，或屈从于摆脱特定时空限制的欲望。同样道理可以得出结论，男人更可能超越自身的特定环境，视野更加开阔，成就更加卓著。从这个角度讲，在《王制》中，无论是探究超越时空的理想政体，还是寻找与《王制》的结论没有什么关系的正义，显然皆非女性的行为。

如果上述性别差异的确存在，那么，较之不同工匠之间的差异，性别差异会给城邦同质性的实现构成更大障碍。工匠间的差异是由人们同样的身体需求决定的，因为各种身体需求的满足需要不同技艺。与之类似，城邦各阶层的差异是神铸造人时决定的，这种区分非常随意，但都是为了满足城邦的生存需要。城邦各阶层成员都应该想往相同的东西——成员全体的善。正如苏格拉底所说，他们“协调一致”（432a），相互之间不存在任何紧张。但是，希腊传统中所公认的男女差异尽管源于身体，却发展成为了个性和视角的不同，这些差异导致男人和女人不是一心，而是“二意”。

倘若传统所描述的阴阳元素能够彼此平衡，这当然是再好不过的事情。一方面，男性成为建立政治共同体的动力，这个共同体比当前的恒久，并且，在该共同体中，人能超越个体的当下生活，发现人们的共性。男性可以调节女性妨碍共同体发展的过度自恋的情感。② 另一方面，女性则约束男性克服自然限制的企图。

---

① 参见埃斯库罗斯《报仇神》（*Εὐμενίδες*）中阿波罗的辩论，665－71。

② 在《会饮》中，柏拉图通过蒂俄提玛（Diotima）的讲辞，说明了女性自恋的危险。参见笔者的《西方政治思想中的女性》（Women in Western Political Thought），*The Political Science Reviewer*，1983年第13期，页247－48。

女性懂得特殊情感所具有的自然力量，能够遏止城邦为同一性而抹煞成员个性的行为。因此，对于言辞中的城邦那些男人式的举措，她们也起到了调节与节制的作用。

【105】但是，苏格拉底正在建立的城邦并未体现任何女性的特性。① 甚至否认女人具有什么独特之处（455a－b）。② 苏格拉底

---

① 以上所言是事实，尽管苏格拉底称其第五卷中关于女人的论述是“一幕女性的戏剧”（451c）。在施特劳斯看来，《王制》中描述的“城邦完全起源于男性”。见《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页282。施特劳斯认为，苏格拉底的共产体制修正了阿里斯托芬《公民大会妇女》(*Assembly of Women*）中普罗塔哥拉（Praxagora）的体制，后者显然起源于女性。施特劳斯指出了普罗塔哥拉共产制度的失败，并称之为“女人的失败，女人的缺陷”，但他认为苏格拉底的共产制没有类似失败。见页281。因此施特劳斯并未指责男性。或许，施特劳斯在普罗塔哥拉共产制度中发现的丑恶根源于该制度所孳生的自私，《王制》则不同，其共产制度旨在消除自私。在此意义上讲，与其说《公民大会妇女》中的共产制度大胆，不如说它节制。但是，正如施特劳斯所说的，如果“《公民大会妇女》的丑恶反映出了节制的丑恶”（页281），那《王制》中的美（527c）则掩盖了男人的丑恶。关于《公民大会妇女》与《王制》关系的进一步探讨，见布鲁姆，《答复霍尔》，前揭，页323－28。

② 苏格拉底主张，男女应该接受同样的教育，并且女人在城邦中发挥了至关重要的作用，在布鲁姆看来，苏格拉底提出以上观点的原因之一是，女人以独特的个性作用于城邦和灵魂。布鲁姆认为，“女性代表着温和，对于完美的灵魂来讲，这是必不可少的”（《义疏》，前揭，页384）。也许布鲁姆的观点是正确的，但他忽视了《王制》中女性的【211】去女性化（defeminization）。苏格拉底让女人与男人接受同样的教育，不是为了女人能发挥独特作用，而是为了使之不可能发挥独特作用。在《王制》的城邦中，女性的温和与节制毫无用处。Annas意识到以上问题并对之持反对意见。她批评《王制》并未给布鲁姆所描述的女性特点一个合理的位置（《〈王制〉导论》，前揭，页185）。但是，对于为什么政治要求女性“去女性化”的问题，Saxonhouse的解释极具说服力。她对《王制》第五卷去女性化的论述非常精彩（《柏拉图政治思想中的哲人与女性》[The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato]，*Political Theory*，1976年5月，第四期，页196－203）。

称，由于女性发挥不了什么独特作用，所以她们可以与男性从事同样的技艺。苏格拉底承认，人们的确认为男女天性不同，工作也该不同。但是，人们像区别秃顶的人和长发的人一样来区分男女的不同天性，无法做出正确判断。他们不是在做“辩证的”讨论，将所讨论的事物归入各个类别（454a）。[①]例如，如此划分医生便是辩证的讨论：“一个男人和一个女人都精通医术，他们就拥有相同的天赋”（455c－d）。苏格拉底所举的例子表明，辩证地将人划入某个类别时，为了揭示其同一性，可以忽略明显的身体差异。男人和女人都有成为医生的天赋，同理，他们也都可以护卫城邦。因此，天性适宜护卫城邦的男女应该接受同样的教育。

男女接受相同教育，甚至要一起在健身房里赤身裸体地操练。苏格拉底知道，这在当时的人看来非常可笑，但他指出，从前，即使男人看到彼此赤裸着身体都会觉得荒唐。“如果人们认识到……让所有这类事情赤裸裸的要比遮遮掩掩好”（452d），人们就不会认为裸体操练有失体面了。但是，一起裸体操练将揭示出男女显而易见的身体差异，从而妨碍城邦的同质性。男女赤裸身体时其身体的差异最为明显，即便在这种情形下，辩证讨论所揭示的表面的同一性对话也致使其差异变得无关紧要。

辩证的讨论说明性别平等，揭示出男人与女人共同的天性，但这平等却没有什么具体内容。人类因为天性不同而适合从事不同的技艺，这一点男女皆然，在此意义上，可以说男女相同。人划分为若干种工匠。在可见的差异背后，男女掌握不同技艺的能力相同，讨论过程中还得出另外一个结论，即只有人类能够弥补

---

① 这里我译作“类别”的词是εἴδη，这个词一般译成“理念”或“形式”。εἶδος是用来定义一个别类的各组成部分的普遍特征或类别特征。例如，所有美丽的事物都属于美丽这一类，或者说，都分有美的理念或美的形式。同样，所有精通医术的人都属于医生一类，或者说都分有相同的形式。对苏格拉底使用εἶδος的深入讨论，见第128页注①。

自然供给的不足。人利用技艺满足身体需要，除此之外，似乎别无其他自然目的。因此，苏格拉底以医术为例说明男女皆能从事的技艺，非常恰当（455c－d）。【106】既然两性天性毫无差异，那么，在从事城邦所需要的技艺方面，也没有什么性别上的限制。苏格拉底几乎在暗示男女都能抚养孩子（460b－c）。讨论并未揭示天性，而是否认天性，它认为，可以无限制地征服肉体，但是，既然除肉体之外再无其他自然目的，那么，征服肉体的或者说技艺的唯一目的是满足肉体。

这次讨论试图将灵魂从身体中抽象出来做单独考虑，来揭示人是什么，具有讽刺意味的是，这样做反而让人更加屈从于肉体。倘若如传统观点所认为的，性别之间的确存在差异，那这些差异将成为某种善好生活的基础，在这种观念中，男人和女人的视角在某种程度上是不同的。尽管善好的生活可以有无数种，但自然却会表明善好生活所需的要素。没有这样一种自然目的提供目标和限定，人就只能是被控制的肉体。这场讨论所支持的城邦体制，所谓的辩证式的讨论与阿里斯托芬所谴责的苏格拉底哲学具有相同特点：在《云》中，苏格拉底试图摆脱肉体，却最终被肉体束缚。就像斯瑞西阿得斯（Strepsiades）从苏格拉底的学校回来问儿子，“既然你什么事儿都学那公鸡，为什么不啄粪，不站在杆儿上睡？”（《云》，1430－31）接下来，苏格拉底以猎狗和公鸡的交配为例说明城邦男女的结合也就不足为奇了（459a－b）。

妇女儿童共有

城邦严格规定了婚姻安排及儿童抚养。由统治者决定哪个男人与哪个女人结合。由于城邦目的是培育最优秀的后代，所以最好的男人与最好的女人才能结合，也只有最出色的人下一代才能被抚养成人（459d－e）。孩子一出生就离开母亲，被带到城邦的托儿所抚养。父母和孩子互不认识。“有奶水”的母亲要到托儿

所哺育孩子，但保姆“想方设法不让她们认出自己的孩子”（460c－d）。

护卫者阶层中最出色男女相互结合，在解释该问题时，苏格拉底承认，在护卫者阶层内部也存在自然差异。【107】自然中所产生的差异给城邦带来了麻烦，因为，如果城邦的每一阶层都非常简单，才有益于城邦的同一性。只要中间阶层的成员有好坏优劣之分，各阶层间绝对的区别就不是绝对的。比如，一个人作为战士比不上其他人，那他会不会是出色的工匠？战士中最优秀的人能不能做城邦的统治者？如果各阶层的内部构成非常复杂，那简单地划分各个阶层就不尽合理。城邦这样做，就是将本性复杂的东西做了简单分类。

此外，护卫者间的差异引发了城邦的实际问题。如果护卫者意识到，有些人因为优于他人被选出，就可能心生嫉妒和邪念。最好的男人与最好的女人结合，以及只抚养最出色男女的后代的政策，有悖于护卫者之间本应存在的平等。所以，必须要对他们隐瞒该政策。例如，“要设计一些巧妙的抽签方法，让平常人只好抱怨运气不好，而不能责怪治理者”（460a）。治理者严密控制城邦，甚至可以干预后代的质量和数量（460a）。治理者颇像全知全能的神，他们在暗中实施掌控，而他人则认为这掌控全然是运气。

然而，当治理者授予“那些在战争中功勋卓著或在其他方面表现优异的护卫者以特权，让他们有更多机会与女人结合”时，其他护卫者会意识到自己与他人的不平等。苏格拉底说，“因为以上借口，大部分孩子将都是优秀护卫者的后代”（460b）。人们在讨论中假定，此种做法之利大于其引发的嫉妒之弊。将女人作为战争奖赏的目的并不是要区分护卫者的优劣，而是为整个城邦生育优秀的后代。一些人得到了赏赐，但赏赐也是一时之举。由于婚姻非常短暂，并且城邦中不可能出现阿喀琉斯那样的人，拒绝依照法律规定放弃自己的战利品。最终事实会证明，那些挑选出来接受赏赐的人失去的会更多。

婚姻短暂，以防男女之间产生依恋之情。与之类似，孩子出生后便被带到托儿所，母亲对孩子也无法产生亲子之情。城邦尽其所能斩断母子亲情，藉此，也削弱了女人的天性。男人女人都不担心运气夺去他们所爱的人，因为他们并不特别爱某个特别的人。

【108】当男人和女人过了生育年龄，“只要愿意，他们可以和任何人”结合。但是，有一条限制——不许乱伦（461c）。当然，父母子女、兄弟姐妹并不相识，因为孩子出生后就被从母亲身边带走。如果男人和女人都将城邦中的某些人视为父母，某些人视为儿女，城邦中就不会出现乱伦。所以，城邦规定，凡是男女结合后七至十个月内出生的，都是儿女。反过来，孩子们称这些男人女人为自己的父母。兄弟姐妹、祖父母、孙子女都以类似方法认定（461d）。法律将不允许父母与子女以及同胞兄弟姊妹结合。

就像我们所见的斯瑞西阿得斯对斐狄庇得斯所学新东西的反应，兄弟姊妹之间，特别是父母儿女之间的乱伦让人恶心。实际上，禁止兄弟姊妹乱伦只是禁止父母儿女乱伦的一种强化方式。一个人避免乱伦也是对生身父母的尊重。他认识到，自己是不完整的，具有依赖性，在某种程度上，甚至意识到自己作为一个独特、偶然的存在所具有的神秘感。禁止乱伦可以促使人意识到自己的不完整性和神秘感，有助于培养人的虔敬。人们通常认为，禁止乱伦是神圣之举。乱伦者否认与父母之间的自然关系，以及这种关系所体现的依赖性和不完整性。因此，乱伦常伴随着弑父，如俄狄浦斯。

但是，《王制》的共产制度社会并非出于以上目的禁止乱伦。共产制度将人与其家庭剥离开，恰恰破坏了禁止乱伦所保护的两代人之间的关系。共产制度不仅使禁止乱伦变得毫无意义，并且否认父母儿女的原始关系，其本身类似乱伦。在深层意义上讲，这是个乱伦的城邦，它禁止乱伦只是字面意义上的，并且很快会

告失败。城邦为了确保不出现乱伦，必须要求男人和女人称某些护卫者为【109】父母、儿女、祖父母、外祖父母以及兄弟姊妹。任何人都禁止与这些亲属发生性行为。然而，统一的城邦必然要求它的护卫者，“把碰到的任何人都视为与自己有关，是他的兄弟、姐妹或者父亲、母亲，或者儿子、女儿，或他的后代或前辈”（463c）。从城邦的角度看，每一桩婚姻都构成乱伦，因为它将一个男人与他视为近亲的人结合在一起。城邦没有理由禁止乱伦，因为它自己割断了禁止乱伦所保护的父母儿女之间的亲情纽带。①

总之，妇女儿童共有阻止男人与女人、父母与儿女之间形成亲密的家庭关系。为了让人彻底忠于城邦，凡是通过繁衍后代可能建立亲情的人们，一律隔离开来。尽管婚姻制度必然是不公平的，共产制度还是尽力在表面上体现平等和同一。俄狄浦斯由于弑父娶母破坏了自己与父母的关系，在城邦中，这种关系是藉共产制度斩断的。共产制城邦与阿里斯托芬的思想所类似，其中的人同样否认父母与子女间的特殊关系以及这种关系所暗含着的依赖性，这一点在接下来审视哲人王理论的过程中表现得更加清晰。柏拉图基于阿里斯托芬批评哲学的相同理由来批评政治。城邦隐瞒人的出身，否认人的不完整性，从而破坏了人的自然本性。

哲人王

苏格拉底已说服格劳孔，妇女儿童共有对城邦最有利，因为它能产生城邦最大的善——统一（464a－b）。接下来需要考虑的仍然是共产制城邦能否实现的问题。苏格拉底提出，如果哲人成为统治者或统治者学习哲学，城邦就能实现。苏格拉底继续补充说，哲学与王权要合而为一，“那些天性中得此失彼，不能兼有的

① 关于城邦乱伦合理性的不同见解，见布鲁姆《义疏》，前揭，页386－88。

庸庸碌碌之徒，必须排除出去”（473d）。与研究物质和宇宙的哲人相比，可以称苏格拉底践行的是“政治性的”哲学生活（见《高尔吉亚》521d），但显然他【110】并未继续统治者学习哲学的话题。接下来苏格拉底很快开始对阿得曼托斯解释，说自己非常幸运没有卷入政治（496c；见《申辩》，31d）。如果远离政治、追求哲学的人不包括在治理城邦的哲人之内，那苏格拉底本人也被排除出来了。在此刚刚开始讨论哲学，苏格拉底就含蓄地提出，他在自己建立的城邦中处于什么位置的问题。我们知道，苏格拉底描述的哲人几乎与他自己的生活方式没有任何共同之处。① 因此，他有足够的理由怀疑，自己有可能因为提出政治权力与哲学合二为一的论点而被“淹没在讥笑当中”（473c）。苏格拉底将哲人归为一类，其中却不包含他自己，他简直像个缺乏自知之明而自相矛盾的丑角儿。他的哲学定义与他的存在之间相互矛盾，说明他忽略了自己。然而，苏格拉底遗忘自我是为自己建立的言辞中的城邦找到胜任的统治者。他的自我遗忘正是城邦通过强行实施共产制要求护卫者们做的事情。只有忽略了自己，苏格拉底才能支持自己建立的这个城邦。

城邦变为现实，哲人王是必需的，因此苏格拉底要描述哲人王的特点。这些哲人有益于城邦，有益于实践。技艺将并不必然存在的东西制造出来，而哲人在城邦中的作用与技艺的作用类似（见亚里士多德，《尼各马科伦理学》，1140a12 - 16）。哲人王会将依靠偶然性决定的东西带给人类（见亚里士多德，《尼各马科

---

① 关于苏格拉底与城邦之间的关系，布鲁姆提出了不同解释。他认为，苏格拉底试建立一个特别适合自己的城邦——“在这个城邦中，哲学并不因与官方成见相抵触而成为一种私人的秘密活动”（《义疏》，前揭，页387）。但是，言辞中的城邦是不是也有一套官方成见呢，如一人一职，高贵的谎言？即使城邦的哲学家们懂得高贵的谎言对城邦有益，知道城邦的公民并非由同一位母亲所生，那么他们是否明白，关于同质性和单纯性的教诲皆是谎言？我要说明的是，他们自己的数学教育让他们倾向于接受这种教诲。

伦理学》，1140a19－20）。

哲学的字面意思是“爱智慧”，为了定义哲学，苏格拉底首先解释什么是爱。苏格拉底说，当一个人爱某样东西时，他爱这个东西的全部，不是“仅爱其中的一部分而不爱另一部分”（474c）。正如苏格拉底的解释，“所有风华正茂的少年总能拨动爱孩子的人的心弦”（474d）。嗜酒之人爱喝所有种类的酒，爱荣誉的人爱“各种荣誉”——不管是大人物给的，还是小人物给的（475a－b）。在苏格拉底看来，当一个人渴求某种东西时，“他渴望得到那个东西整体”，“并不取其部分而舍弃另一部分”。苏格拉底对爱的解释非常古怪，他认为爱者没有偏爱。但是，好色之人自然有他的至爱，嗜酒者也讨厌劣酒，即便是沽名钓誉之徒，也会不屑于不配赞誉自己的人所给的荣誉（见亚里士多德，《尼各马科伦理学》，1124a5－12）。【111】城邦的共产制取得成功的必要条件是，苏格拉底对爱的解释千真万确：只有护卫者爱阶层的所有成员——其他所有护卫者，才能产生“苦乐与共的共同体”（464a）。更具体来讲，假如一名护卫者对两位女人中的一位喜爱有加，他就会不满于对其偏爱不加考虑的婚姻制度。苏格拉底定义的爱与城邦体制的要求保持了一致。①

---

① 评论家们往往假定，苏格拉底在此陈述的是自己对爱的理解，都未注意到其不实之处。见 Friedlander，《柏拉图》卷三，《对话：第二与第三阶段》，前揭，页 106；Nettleship，《〈王制〉讲义》，前揭，页 189－90。Adam 甚至将苏格拉底本人作为一个例证，说明一个爱者会爱全部。他引用了苏格拉底在《查密迪斯》（Charmides）中的话，“在我眼里，几乎所有那个年龄的少年都很美”（《查密迪斯》，154b）（《柏拉图的〈王制〉》卷二，474d23 的注释，页 333）。即便不考虑苏格拉底用来限定这句话的“几乎”一词，他说话的语境也使得这句话听起来像反话。当时苏格拉底谈论少年的美，有个少年【212】查密迪斯美得超凡脱俗，甚至其他美少年都会爱上他（《查密迪斯》，154a－d）。布鲁姆意识到，苏格拉底对爱的解释并不适用于所有人，但他认为苏格拉底准确地解释了最高形式的爱（《义疏》，前揭，页 392－94）。

不可思议的是，格劳孔居然接受了苏格拉底对爱的解释。日常经验应该已经告诉他，爱者（lover）会钟情于自己挑选出的某个特定的人。但格劳孔曾表示，他非常注重精神世界，讨厌不完美的事物表象。对他而言，爱某事物的整体，如某类事物中的全部，要比只爱某个特定的人更有吸引力。① 这位注重精神者是否是爱者还不得而知。苏格拉底向格劳孔证实爱者爱整体时，他的确称格劳孔为“爱者”（474d）。但格劳孔的回答比较谨慎：“如果你一定要我充当具有这种倾向的爱者的代表，为了便于讨论，我愿意充当”（475a）。

苏格拉底称认为，爱者爱事物全部而不是某个部分，接着他提出，哲人爱智慧的全部，或者说，爱学习，“对任何一门学问都想涉猎，不知厌足”（475c）。在格劳孔看来，这意味许多“荒谬的人”都被纳入了哲人的范围，例如“爱看的人”和“爱听的人”，他们从不愿参加任何严肃的辩论，“一到酒神节，他们就到处游逛，只要有合唱，他们总是每场必到”，“仿佛他们已把耳朵租出去听合唱了似的”（475d）。格劳孔瞧不上这些追求感官快乐的爱者，其中包括悲剧爱好者。显然他本人不喜欢悲剧，更不会跑去听什么酒神节合唱。苏格拉底在讨论护卫者音乐教育时已经表明，悲剧暴露人的弱点、缺陷，使人在某些情形下无法自控。悲剧提醒人们，所谓绝对善的城邦的设想也许会失败。但格劳孔投身其中，并且希望对话中建立的城邦成为现实。苏格拉底将爱好悲剧者包括在统治城邦的哲学家中令他大失所望。

苏格拉底继续推敲爱智者的概念，消除了格劳孔的失望。

---

① 早在第三卷，苏格拉底曾提到，格劳孔爱慕某个精神纯洁身体残缺的少年（402d－e）——表明格劳孔追求内在的完美而拒绝表象。但格劳孔甚至可能拒绝过这样一位少年。苏格拉底指出，格劳孔“*有或曾有过*”这样一个情人（强调为作者所加）（402e）。

爱听者和爱看者“喜欢美的声调、美的色彩、美的形状以及一切由此组成的艺术作品”，【112】哲学家则“爱美本身”（476b）。他喜欢“美的理念本身，而美的理念永远不会发生改变”（479a），善、正义等其他理念无不如此（476a）。① 苏格拉底答复了格劳孔担心的问题，哲学家并非钟爱所有形式的学习，而只爱探究具体事物共有的普遍性。苏格拉底将爱的对象从某一类中所有组成部分转向了这一类别本身。这与他最初关于爱的阐述并不矛盾，实际上，苏格拉底在做进一步解释。如果一个人爱某类中的所有成员，那是因为其中每个个体都具有该类别的共同特性，而不是因为每个个体独有的个性。每个成员都让爱者赏心悦目是因为它们之间毫无差别。爱某一类别的全部，就是不单独爱某一个——爱这一类而不是爱某个组成部分。对于像格劳孔这样注重精神的人，经过推敲的爱的阐述更令人满意，他摆脱世界之不完美的渴望与苏格拉底对感官体验的蔑视产生了共鸣，其对完美的渴求将在“美本身”这样的普遍特性中得到满足。

在详述哲学家究竟爱什么的过程中，苏格拉底区分了知识、意见和无知以及它们各自的对象。苏格拉底说，知识和“有”相

---

① 苏格拉底使用“理念”一词，不仅指存在于人头脑中东西，而是包括不依赖于人而存在，但人能把握到的东西。苏格拉底用了两个不同的词来指代理念这一意义，εἶδος和ἰδέα，从词源学的角度来看，这两个词都与动词“看”有关。文中（479a和476a）引用的段落表明，两个词都指属性（property），如美和正义。在第十卷中，苏格拉底提出，诸如桌子、椅子这些人工制品的理念是神造的，他再次用εἶδος和ἰδέα两个词来指代理念（如596a－b和597a）。（第十卷中的“理念”与《王制》中间几卷“理念”的含义有何不同，见本书第163页注①。）苏格拉底同时使用εἶδος和ἰδέα来指代属性和人工制品的理念，但在《王制》中，εἶδος中比ἰδέα应用面更广泛。例如，除理念外，εἶδος还指代物质形态（618a）、精神形式（581e）、几何学家应用的可见的形状（510d），以及对话中用来划分叙述对象的类别（454a）。

关，无知和“无”相关。意见介于知识与无知之间，它的对象则介于“有”与“无”之间，即这个我们通过感观来认识、其中任何事物都在生生灭灭的世界。① 不能完全认知的事物只取悦于那些爱看者爱听者，是许多美的东西，而不是美本身，并且它们夹杂着美的对立面，既是美的，也是丑的（479a－b）。此番解释将复杂多变的事物以及人们从中得出的意见贬抑得无足轻重。并且，这种解释认为，不能完全认知的事物并非现象背后无法涉足的实在，而是现象本身，所以这些事物既未威胁到世界的可认知性，也未唤起我们心中的敬畏。② 事实上，苏格拉底已经满足了格劳孔戴上一枚神奇戒指的愿望，允许他为了认识超越表象的真理而将不甚完美的表象弃置一旁。与事物的表象相反，可认知的对象不与自身的对立面混杂；它们是纯粹的自己。在某种意义上讲，苏格拉底【113】正在满足格劳孔最初成为辩论的主要对话者时提出的要求——证明存在不混杂善之对立面的纯粹的善，即便正义产生了恶果，结论仍是如此。

区分哲人与爱意见者之后，苏格拉底提出，哲人是城邦最好的统治者。他们总是关注永恒不变的事物，能够为城邦制订出关于美、正义和善的法律（484c－d）。在“沉思永恒和实在”的人眼中，“个人生命也不是什么重大的事情”，苏格拉底进一步补充，格劳孔表示赞同。但是，人们也许产生疑虑，否认生命事关重大者能否成为统治城邦的最佳人选？对于管理纷纭复杂、千变万化的城邦而言，哲人对“永恒不变事物”（484b）的洞察力是

---

① 我的解释沿用了传统观点——苏格拉底所说的意见的对象就是感官认知的世界。Annas 有一个与此相反解释，非常有趣（《〈王制〉导论》，前揭，页210）。

② 正如 Nettleship 所说的，“存在的反面……是无，是不存在，而不是什么超出我们认知能力的神秘事物，它只能是无，对之我们无法言说也无法思考”（《〈王制〉讲义》，前揭，页192）。

否真的有用武之地？将城邦交给哲人，阿得曼托斯也表示担心。“在言辞上”，阿得曼托斯不能反驳苏格拉底，但“作为事实”，他看到的哲学家对城邦毫无用处，并且道德败坏（487c－d）。他将苏格拉底刚刚发表的言论作为例证，说明哲学存在的问题。人们信服苏格拉底的同时，忽略了苏格拉底的结论与世事之间的矛盾龃龉。与格劳孔相比，阿得曼托斯更欣然接受经验世界，而格劳孔则情愿甚至渴望摆脱它。

苏格拉底承认，阿得曼托斯关于哲学家的看法非常正确，但苏格拉底将之归咎于目前城邦的腐败。他的意思是，在一个好的城邦，哲学家既不会道德败坏，也不会无用武之地（492a－497a）。苏格拉底设想了一种从未发生过的情况，对比格劳孔所拒绝的经验世界。他进一步提出，是智术师（sophist）侵占了哲学的位置，使之蒙受恶名。这些人认为人类事务最为重要，渴望统治城邦甚于一切。他们了解民众的好恶，通过操纵民众实现其统治。相反，哲人沉思永恒不变之物，并且根据沉思所得陶铸人的性情（500d）。他们“面对城邦和人的性情就像面对一块画板，首先把它擦净”（501a）。苏格拉底将哲人比作画师，他们注视着神圣的原型，将其描绘在擦净的画板上。因此，哲人没有必要像智术师那样掌握民众的好恶。并且，对人类生活的关爱，只会成为哲人践行至善之事的障碍。【114】哲人的政治技艺擦净了画板，或者说抹掉了人的生活经验。他们不会因为不了解纷繁多变的事务而不能统治城邦，因为哲人统治需要的不是应对复杂多变的事务，而是要把世界转变为简单永恒的存在。① 认知永恒不变的事物，是哲人为共和政体所做的必要准备，《王制》中描绘的政治需要哲人必须拥有关于永恒事物的知识。② 阿得曼托斯反对哲人

---

① 关于哲人王统治方式的出色解释，见 Wolin，《政治与洞见》前揭，页38。但 Wolin 假定哲人王统治是柏拉图的主张。

② 我用《王制》的政治观点来解释其“形而上学”问题，而不是以其

统治城邦，尽管苏格拉底解释了阿得曼托斯的问题，但他的解释却引出了更为棘手的问题。

苏格拉底接下来进一步阐释哲学，这使得阿得曼托斯对待哲人统治的问题更加谨慎。在苏格拉底看来，哲学家最重要的学习是理解善，"每一个灵魂都追求善，把它作为自己全部行动的目标。人们感应到善的确存在，但对其又深感困惑，无法充分领会善究竟是什么"（505d－e）。只有确认了善是什么，人才能够擦净生存经验之画板，描绘新形象。如果哲人王不懂得善为何物，

（接上页）形而上学观点来诠释其政治问题。在这一点上，我与绝大多数学者做法不同，既包括对《王制》的形而上学观念持保留意见的学者，【213】也包括赞成并解释其形而上学观念的学者。Barker属前一类学者，在他看来，"柏拉图所构想的理念与个别事物的关系和统治者与其民众的关系相似。这是个专制统一体，只有其中的个体隶属于理念，并且抹煞其个性，这个统一体才能实现"（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭页114，注释1）。Barker发现了《王制》的形而上学观念与其政治理论的相似性，但他把《王制》的政治错误解释为一个理论性的错误。他没有注意到，他指出的错误，实际上是柏拉图为满足城邦的要求而犯下的。与Barker不同，另外一些学者赞同《王制》提出的形而上学，但他们与Barker相同的是，都从形而上学的角度解释政治问题。他们认为，《王制》中的共产制度不是一项严肃的政治方案，而是哲学所需要的普遍性的一种反映。因为对于一个不能容忍哲学普遍性的政治共同体来说，共产制度不可能存在。在这些学者看来，共产制度的提出表明了政治的局限性，以及政治与哲学之间的不相容。见施特劳斯，《城邦与人》前揭，页115；布鲁姆，《义疏》前揭，页394，页409至410；Saxonhouse，《家庭、国家和统一体：亚里士多德论苏格拉底的妇女共有制》（Family，Polity，and Unity：Aristotle on Socrates' Community of Wives），*Polity* 第15期，1982年冬季号，页213、页218。阿伦特认为，《王制》中所描述的政治决定了苏格拉底怎样解释善，她的观点与我的非常相似。她提出，对善的解释是柏拉图为了符合《王制》政治目标的要求对理念说的一种转换，——在《王制》中，理念成为"标准，尺度和行为准则"（《人类的处境》，前揭，页202）。但是阿伦特相信，柏拉图的理念本身不是政治性的，而是为了在理念被描述为各种美的事物时不被政治扭曲（页202）。她忽略了共产制城邦中理念与统治之间更为广泛的关联。

人们如何能信任他，让他治理城邦？正如苏格拉底所说的，“在如此重大问题上，城邦最优秀的人——我们要把一切委托给他——不应该愚昧无知”（505e-506a）。

由于不确定什么是善，苏格拉底坦言，先前他对城邦及灵魂的美德的论证并不充分（504b）。他似乎在尚未清楚“正义怎样才是善”之前，就表明了什么是正义，但他又“揣测，没有一个人在知道善之前能充分了解正义和美”（506a）。讨论停滞搁浅了，大家对先前关于正义和其他美德达成的一致观点产生怀疑。与第二卷开始时的情形相同，当时苏格拉底宣称不知道正义是什么但已经证明正义是善的，是格劳孔坚持讨论继续下去。在此，依然是格劳孔对苏格拉底提出，“你可别打退堂鼓”，“你不是曾解释过正义、节制等美德吗？现在只要你对善做出同样的解释，我们就满意了”（506d）。苏格拉底答应了格劳孔的要求，回到和前面论证水平相当的讨论上去。格劳孔再次加入对话，关于灵魂知识不完整性的话题退入幕后，隐而不谈了。

【115】为了帮助听众理解善是什么，苏格拉底将善比作太阳。在可见世界（visible realm）中，太阳发出光芒，所以我们可以看到物体，同样，在可知世界（intelligible）中，善产生真理，借此我们认知事物（507c-509a）。善给予人认知事物的能力。我们无法了解非善，就像我们看不到太阳照耀不到的东西。将善比作太阳，确立了知识是善的。苏格拉底展现一个格劳孔所熟知的世界——与格劳孔赞颂非正义时描绘的世界相反，那是个丑陋的令人不满的世界，人们行善反而会遭恶果。①

---

① Friedlander 认为，《王制》表明“哲学更接近这样一个世界，其中秩序井然，事物永恒存在，不存在不义和邪恶（强调为本书作者所加）（《柏拉图》卷三，《对话：第二与第三阶段》，前揭，页 112）。Annas 这样解释苏格拉底所描述的善，“如果理解善是理解事物本性的基础，那善必定也是事物最重要的本性，否则我们所认知的就不是世界的本来面目”（《〈王

此外,太阳不仅与善相似,苏格拉底还将之称为善的"孩子"(506e,508b)。他关于太阳与善之间辈分关系的话暗示出,可见世界由可知世界创造,至少在这个至关重要的例子是如此。在此之前,苏格拉底一直在提出摆脱由表象构成的感觉世界的方法来吸引格劳孔,因为格劳孔轻视感觉,而渴望洞穿事物的表象背后的世界。但是眼下,当提出必须由哲人统治城邦时,苏格拉底却把可见世界作为表象背后那个较为完美世界的孩子。如果世界果真是善的孩子,那么人生活于其中便安然无忧了。

苏格拉底请格劳孔用一条线来代表可见世界与可知世界,开始对两个世界做出详尽说明。表示两个世界的每一段各自再分为两段,这样一条线分成四段。可见世界的两部分中,下面的一段代表事物的影像,上面一段是人感知到的周围的自然物和人造物(510a)。可知世界的两部分中,下面一段"属于几何学及其类似学科"(511b)。数学家在处理人们看到的事物时,只是将它们看作可知世界中事物的影像。例如,他们把世界中圆形的事物看作是完美圆形的影像,而他们探讨问题应用的是完美的圆形(510d)。在数学家眼中,可见世界是一种影像,并非他们所关心的完美事物。可见世界是一个洞穴,充满了理念的影子,最优秀的人思考的是理念而非影子,这一点对于数学家来讲非常容易理解。①

事实上,自打开始描述城邦所需要的哲人,苏格拉底就以上述方式来展示这个世界。正如我们所见,格劳孔担心苏格拉底将

(接上页)制〉导论》,前揭,页 246)。Wolin 发现,促使哲人进行统治的力量中包含有一种"美学家式的动机",其政治技艺反对"杂乱无章、不对称以及'政治'的不道德"(《政治与洞见》,前揭,页 46)。在我看来,Wolin 对哲学家动机的解释,适用于格劳孔,他渴望在言辞中的城邦及其哲学中寻找到完美的道德和美。

① 【214】对分线的第三段,克莱因的解释非常出色(《柏拉图的〈美诺〉》,前揭,页 117 至 119)。

爱看者、【116】爱听者也归入哲学家行列时，苏格拉底区分了感性事物的爱者与哲人。后者爱的是事物的普遍特点，如美和正义的理念，而不是世界上美的和正义的事物。哲人所爱的完美理念相当于数学家探究的完美图形。① 事物表象是理念的不完美体现，是大多数人爱的对象，对此，哲人漠不关心，就像数学家并不关心完美图形的影像——不完美的形状。苏格拉底对分线第三段的描述让我们明白，统治城邦的哲人以数学家的眼光看待这个世界，仿佛真的存在完美的理念，而这些理念的属性（quality）由经验中的某些事物和行为体现出来，这种体现并不完美。从数学视角理解世界，贬低了可以体验的事物的复杂性。苏格拉底把城邦交付给哲学家，而哲学家与数学家一样，关心的主要是抽象事物。②

苏格拉底描述了分线的第四段也是最后一段。这个部分“不使用任何感性事物，而只使用理念，从一个理念到另一个理念，并且最后归结到理念”（511b－c）。这些理念与数学研究对象不同，显然在可见世界中没有理念的影像。人如何知道有理念存在不得而知。然而苏格拉底并未重新思考人无法掌握最高事物的问题。虽然没有解释人为什么能够获取关于理念的知识，但苏格拉底的描述让人以为，从影像和阴影这样的事物向越来越清晰的事物上升，完全可能达到分线的第四段。可以感知的事物与线段中第四部分所代表的事物之间的距离，并不是人的心智与最高类型的知识之间的距离，而是人可以认知的最高知识与其日常经验之间的差距。沿着这条线向上，人距离自己所熟知的可见世界也越

---

① Jonh Burnet 解释说，“理念说的出现与数学研究有关，当时数学研究已经可以就感官无法认知的事物得出确定的论断”。人们将这种看待事物的方式“推而广之，应用到一些与数学的‘相（form）’相似的、重要的道德和审美认识对象上……”（《柏拉图主义》（*Platonism*），The University of California Press，1928，页 42－43）。

② Nettleship，《〈王制〉讲义》，前揭，页 251。

来越远。

苏格拉底同时用另外一种方式让人产生这样的印象，即线段上最上面一段所代表的事物是可知的（accessible）。他未给出任何关于最高理念的例子，这允许我们（以及他的对话者）假定，这里的理念与他先前提到的理念完全相同——美、正义、大、小、轻、重的理念——在可见物体中可以体现出来（479a - c）。[①] 但是，如果这些理念也处于线段的最上面一部分，最高的知识则类似从表象世界中【117】抽象出来的数学知识。[②] 这实际上正是苏格拉底先前描述哲学家的所爱时暗示出的道理。分线表明，逐渐远离具体经验世界的移动，是由数学完成的。哲学能够认识自身的局限性，无此特征，哲学也就简化为了数学。

苏格拉底指出，数学事物与既是又不是、既生成又消失的事物不同，它们就是事物本身。几何学家所关心的正方形就是完美

---

① 这是一种常见的理解。如 Adam 讨论关于分线中最高一段的对话时，他又回到先前苏格拉底在 476a 对理念的解释，在那段对话中苏格拉底提到了可见事物。见《柏拉图的〈王制〉》，卷 2，第 511c14 的注释，页 71，以及卷 7 的附录，《论柏拉图的辩证术》（On Plato's Dialectic），页 169。

② 尽管假设分线中最上面一段代表了诸如正义、美这样的理念，Adam 仍然认为，分线的最上面两段所代表的事物之间存在区别（《柏拉图的〈王制〉》，前揭，卷 2，以及卷 7 附录，《论分线喻与洞穴喻》[On the Similes of the Line and the Cave]，页 157）。Annas 认识到了困境所在。她提出置疑，“既然最高一段包含了相，那么第三段包括什么”？数学研究的对象介于永恒理念与感性经验之间，Annas 指出这种解释与以下事实不符，即“数学家讨论‘正方形本身’和‘对角线本身’（这无疑是相），并且，中间几卷反复强调数学，对数学是一种认识相的思维方式做出了最好的说明”（《〈王制〉导论》，前揭，页 251）。Annas 指出，最上面的两段之间的差别是，观察同种事物时方法的不同，她承认，如果最高两段代表相同的事物，“分线方法就会不成立——底层部分的结构与上层部分不存在真正的相似性”。在她看来，这一问题的“不可解决性”表明，“利用影像进行哲学立论”非常困难，（页 251 - 52），但在我看来，关于像的困惑恰恰是柏拉图观点的例证，他认为，是城邦将哲学简化为数学。

的正方形。在所有与简单事物打交道的人中，数学家的例子最为明显。因为渴望简单，促使人们创建城邦。城邦神学中的神非常简单：它不变幻身形，也不会以任何方式骗人。在各个方面，城邦中的人都与神相仿，因为他们也是单一的事物。城邦中每个人生来只拥有一门技艺；不存在“双面手”或“万事通”（397e），也没有谁属于两个或两个以上的阶层。诗人是复杂的，他们模仿各种事物，因此他们被驱逐出城邦（398a－b）。共产制的目标是让人简单划一——成为城邦一员，彼此毫无差别，因为他们没有借以区别身份的家庭或财产。城邦成员应该像数学研究对象那样简单，它们只是它们自身。正如柏拉图指出的，政治追求数学式的简单。数学家从不审视自身，其目的只是发现研究对象的简单性，城邦公民则通过政治来探寻自身的简单。城邦的制度及思想（understanding）使人成为单一的事物，为此人们忘记了自己的各种欲望和憧憬。

此外，数学和政治所追求的简单为的是认知和掌控事物。如果事物可以被计算和测量，也就能被认知和掌控。如果每人只掌握一门技艺，统治者就容易了解他们在城邦中的作用，从而有效地安置他们。数学和政治带来权力。人们都感觉到善的存在，但又无法彻底认知，所以，数学和政治要让人忘记不完整性，杜绝困惑的产生。

苏格拉底以洞穴喻来说明分线中人类的处境。他说，可见世界像个洞穴，人被束缚于其中，只能看到自己面前的东西。在这些人背后燃着一堆火，在火光与被囚禁者之间有一些人拿着各种器物走过，【118】影子投在洞壁上。苏格拉底说，洞穴中的囚徒是些和我们一样的人，只能看到些影子。有些人，哲人，被迫走出洞穴，他们首先只看到影子，然后看到人和其他东西在水中的倒影，再看到事物本身，最后看到了“天空中的日月星辰”（516a－b）。

苏格拉底在开始讨论哲学时曾暗示，他与胜任言辞中的城邦

的统治者的哲人不同，在洞穴喻中，他更有力地表明这一点。对于那些哲人来讲，城邦是他们要逃离的洞穴，而苏格拉底则不同，他在城邦中更具洞察力。[①] 在《申辩》中，他甚至否认自己探究"天上的事物"（《申辩》，19b - d），那些事物是洞穴喻中哲人最后看到的东西，因此是最高的知识。事实上，城邦中的哲人并不像柏拉图的苏格拉底，而与阿里斯托芬的苏格拉底更为相似，他沉思的是天上的事物，而非人的政治生活（《云》，例如，95，225，228）。此外，柏拉图的苏格拉底与人讨论他们最为关心的问题，藉此来考察"城邦的事务"，恰如苏格拉底在《王制》中正在做的事情。然而，洞穴喻中的哲人并不参加讨论。苏格拉底在其中提到哲人的唯一一次讨论是与囚徒谈论洞壁上的影子（515b）。所以并不奇怪，苏格拉底认为囚徒"像我们"一样，却否认他自己与从洞穴上升的哲学家有什么类似。

虽然苏格拉底并不像逃离政治生活的哲人，沉迷于"天上的事物"，但他以不同于洞穴喻中哲学家的方式超越了自己所在的政治共同体。苏格拉底探寻什么样的生活方式最为有益（344d - e），尽管通过自己建立的城邦给出令人信服的回答，但他认为自己一无所知（354b - c）。苏格拉底想知道，什么对于自己来讲是善好，自己是否正在追求善好。他甚至认为，自己的哲学生活就是追求认识自身（《斐德罗》，229e）。苏格拉底承认自己无知，意味着他是复杂的，并且充满爱欲。一个有爱欲的人，正因为他并不完满，所以他既是现在的自己，也是可能成为的那个人。在热望和憧憬中，他超越了任何既存的城邦。

---

① 此外，在洞穴影像中，人们不清楚囚徒看到的事物与哲学家看到的道具阴影和事物有什么联系。Annas 认为洞内世界与洞外世界有一条清晰的界线，我认为这很对，但她将之归于柏拉图"对不思索者的被动和顺从的反感"（《〈王制〉导论》，前揭，【215】页 253），对此我持相反的意见，我认为这条线反映出人的日常生活与城邦要求其统治者具备的哲学之间的断裂。

洞穴喻中的哲学家之所以追求哲学，就是因为他们意识不到不足的存在。实际上，哲学对他们毫无吸引力。① 他们肯定是"被迫"把目光投向【119】"光亮"，"被拖曳"到阳光下（515e－516c）。并不是什么爱欲的力量促使他们走出洞穴，也没有任何迹象表明，他们不满洞中生活，或者感觉到了匮乏。在洞穴喻中，苏格拉底忽视了灵魂可以感觉到善的存在，在这种情形下，他开始向阿得曼托斯讲述。苏格拉底认为，哲人无爱欲，他们行动的力量来自外部压力而不是内心冲动。② 并且，这些哲人并不自知。因为，在某种程度上，人们想要逃离的那种生活是属于他们自己

---

① Annas，《〈王制〉导论》，前揭，页259。

② 布鲁姆对分线喻和洞穴喻有不同解释，他提出，上升中的人有爱欲（《义疏》，前揭，页402－06，尤其是页402），相反，施特劳斯则注意到，"洞穴喻表明，哲人从洞穴上升到阳光下，完全是被迫之举，在此意义上"，《王制》中爱欲的抽象观念"发挥了作用"（《城邦与人》，前揭，页128），但是，施特劳斯似乎一笔带过这一事实，并未明确其中的含义。在Annas看来，"柏拉图有时（虽然不是在《王制》中）会提到，朝向相的上升，也是爱和欲望的一种"（《〈王制〉导论》，前揭，页237），然而，尽管Annas意识到以上事实与洞穴喻中揭示的知识相关，对洞穴喻的探讨也非常精彩，但她并未解释《王制》中的这一事实（页252－69，尤其是页259）。

之后在第七卷中，苏格拉底指出，哲人孩提时学习数学是为学习辩证法作准备，这种教育在娱乐中进行而不是强迫。因为"被迫进行的学习不能在心灵上生根"，他提出告诫，"请不要强迫孩子们学习，而是要用做游戏的方法，你可以在游戏中更好地了解他们每个人的天性"（536e－537a）。苏格拉底建议通过做算学游戏来观察哪个孩子更具数学天赋，这与强迫哲学家从洞穴上升的做法并不矛盾。孩提时，学习可以寓教于乐，但如洞穴喻中指出的那样，他们成人后的艰苦教育却不能如此。甚至他们的童年游戏究竟可以有多自由也不得而知；苏格拉底只是说，"当然不能强迫人去学习"（536d）。提及在游戏中学习数学后，苏格拉底紧接着提醒格劳孔，这个年龄的孩子也有要做的事情，"必须让他们骑着马到战场上去看看怎么打仗，在安全的地方则让他们靠近前沿，像小野兽那样尝尝血腥味儿"（537a）。这个例子说明了数学与战争之间的关系，该问题只有卷7涉及到。见本书第143页注①。

的，当他们不再注视洞内生活时，他们也就不再审视自己。苏格拉底承认，洞穴囚徒缺乏自知，因为他们看不到有关“自己或同伴”的任何东西（515a）。这种缺点在城邦的哲人身上并没有得到彻底纠正。虽然这些哲人在向有关更高事物的知识上升时，的确看到了洞外之人（516a），但他们永远看不到自己。正如Annas指出的，他们的知识“毫无个人色彩；其中根本不包括个人的自我审视”。[①] 这些全无爱欲的哲学家与苏格拉底不同，他们属于言辞中的城邦。虽然可以从人们居住的洞穴中上升，但他们接受的是培养他们的城邦的视界。他们否认日常经验，并且从不质疑自己所受的抽象教育。什么是城邦需要的统治者所必须的，他们就只学习什么。言辞中的城邦中，政治是被净化过的，而洞穴外的完美世界就是这种政治的一个模本。

哲人所具有的知识使他们胜任做言辞中的城邦的统治者，但他们是被迫返回城邦（520a）的，就像离开城邦一样，也是出于被迫。在阿得曼托斯看来，让护卫者学习哲学是对他们的苛求，从而表示反对，格劳孔附和这一观点，反对强迫哲学家统治城邦，认为这“对哲人不公，因为在他们有可能生活得更好时，却让他们过比较低级的生活”（519d）。然而，阿得曼托斯反对共产制度造成人们没有隐私并最终丧失个性时，格劳孔反对的却是城邦剥夺了哲人进行客观思考的权利。苏格拉底做出的解释与之前对阿得曼托斯一个问题的回答相似：这样做的目的是为了城邦整体的善，而不是为了某个阶层中的某个人的善。哲人应该报答城邦的教育，为了尽到义务，他们必须统治城邦。[②]

---

① Annas，《〈王制〉导论》，页259。Annas对此的讨论非常精彩。她对比《王制》的洞穴喻与贝托鲁奇（Bertolucci）《顺从者》（The Conformist）中使用的比喻。在《顺从者》中，英雄获取的知识是自知（页257－59）。【译按】贝托鲁奇，意大利导演，《顺从者》是他20世纪70年代的一部电影。

② 关于哲学家为什么愿意统治城邦，Annas做了一个非常有趣的解释。

哲人接受的教育迫使他们从洞穴中上升，其目标是将哲人从变化世界（becoming）提升到实在世界（being）（521d)。【120】苏格拉底的此种教育寻求“一个共同的东西，一切技艺、思想和知识都要用到，成为它们的补充”（522c)。毫无疑问，这种补充是“数字和计算”。哲人接受的是数学教育。虽然此处假定是算学将灵魂从变化世界拖到实在世界，但苏格拉底关于算学的例子却表明，数字是人组织和掌控物质的世上之物的方式，藉此让这个世界更适宜人们生活。巴拉米德斯（Palamedes）宣称，他“发明了数字后，建立并部署了在特洛伊的各支部队，清点了船只和其他一切事物”（522d)。似乎数字在战争中大有用途。

为了说明数学如何将灵魂从变化世界拖到实在世界，苏格拉底指出，感觉（sensation）“无法解释同时具有相反属性的事物”（523c)，这是它的缺陷。例如，任何凭感觉认识的事物都比一些东西大，比另外一些小，或者比一些硬而比另外一些软。而理性判断事物，把大和小作为相互分离的两部分，因此必须“采用与视觉相反的方法”（524c)，因为视觉得出的大小存在于同一件事物上，是把该事物与比它大和小的其他事物做比较。理性则从依

（接上页）“哲人下降，是因为他们意识到那是最好的，是纯粹的至善（best)，而非针对某些人而言是最好的。他们懂得【216】什么是真正的善，而非与任何人的利益或处境相关的善。哲人需要返回洞穴……之所以这样做，其动机非常抽象，不是为自己也不是为他人寻求幸福。他们仅仅是在做就客观而言的至善之事……对自己和其他人的幸福采取完全客观的态度，因为他们判断的依据是客观的善”（《〈理想国〉导论》，前揭，页267)。Hall的解释与Annas类似，认为哲人控制城邦中他人的灵魂，原因是他们对自己与他人的灵魂做区分：“假如哲人的天性即理性，……就没有理由认为这种天性只能控制到一个灵魂（ψυχή），而不能控制其他，即便是在自己的与他人的灵魂（ψυχή））之间，哲人的理性也不可能发现什么区别”（《王制与政治的局限》，前揭，页307－08)，同样，Wolins也注意到《王制》中社会和教育体制旨在“创造精英，这种人不是作为普通人而是作为自我的工具来统治城邦”（《政治与洞见》，前揭，页53)。

赖关系判断的感性世界转向自身不与任何外物形成关系的简单事物。苏格拉底所提出的理性并非建立在感性的基础上，因为它否认感性的可靠性，理性从硬的物体转向硬本身，从复杂转向简单。苏格拉底提出的算术是哲人教育的关键，主要解释了人如何概括感性事物。对于感觉来讲，“事物的（某一性质）看起来像一(one)，但同时其相反者也同样显得像一”(524e)。苏格拉底指出，“我们看到同一事物是一，同时又是无限多(unlimited multitude)”(525a)。即，每一事物既像是一件东西，看上去又具有许多相反的特性，如既大又小，或既软又硬。研究算术旨在得出一个不能再分割的“一”——不包含“多”的“一”。苏格拉底得出结论，不能像如今这样从事算术研究，因为数学家“（讨论）的是可见物体或可触物体的数”(525d)。相反，哲人王寻求的是“一”，“与其他所有其他‘一’都相等，【121】彼此间没有丝毫差别，自身也不分出部分”(526a)。

哲人王学习数学所寻求的同一性，是从被计算的事物的差异中概括出来的，正如从一事物区别另一事物的特定属性中概括同一性。学习算术是最适合哲人的知识准备，因为他们要把共产制引入城邦。① 城邦中的人是单一的，他们没有隐私，相互平等，彼此毫无差别。与哲人的数学教育相同，《王制》中城邦的政治观点认为，可见事物或可触事物几乎不存在局限性，但它们的这种特性限制了城邦的绝对同一。②

---

① 评论家们的代表观点认为，苏格拉底所提出的哲人王的教育，用约瑟夫（H. B. Joseph）的话来说，就是“柏拉图所说的哲学教育，即最高的教育”（《柏拉图〈王制〉中的知识和善》[*Knowledge and the Good in Plato's Republic*]，1948 年版重印本，Westport，Connecticut：Oxford University Press，1981，页 1)，Burnet 提出，苏格拉底在此描述出了阿卡德穆学园（Academy）的课程（《柏拉图主义》，前揭，页 101－02)。

② 如苏格拉底所言，即便哲人统治不是出于天性而是由于对养育他们的城邦负有义务，考虑到他们所受教育的特点，哲人统治城邦也是自然而然

哲人教育中的其他数学学习都应该具有相同的作用——使哲人从变化世界转向实在世界，直到他们能够把握善本身（532a－b）。辩证通常是指苏格拉底与几名对话者的对话，他们就现象的多个角度多个方面进行探讨，哲人王教育中的数学学习就包含这种辩证过程。然而，城邦中哲人学习的辩证法与对话中的辩证法不同，因为这些哲人要靠辩证法“通过论证（λόγος）而不借助任何感觉”来求得事物的本质（532a）。他们的辩证法非常隐秘，听者不能领会，不像苏格拉底式的对话，要受在场对话者的限制。①

辩证法将哲人王引向善之后，哲人王“将善作为一种模型，来管理城邦、个人及自身”（540b）。另一方面，通过在城邦中建立共产制度，并且在城邦神话中描绘一种自足的典范，治理者不再仅仅将善作为管理城邦复杂事务和公民的一种模式。他们试图将典范的简单性赋予城邦中的事物。但是，将简单强加于复杂之上无疑会破坏事物的复杂性。苏格拉底讨论数学时几次提到，数学学习对沉思存在问题及战争中的运筹帷幄皆有助益（522c－d；

（接上页）的事情。在这一点上，霍尔反对施特劳斯和布鲁姆，后两者认为哲人统治与《王制》中描述的哲人天性相互矛盾，而我则认同霍尔的观点。霍尔认为，“没有谁比哲人更适合统治城邦，因为哲人统治依照形式和谐的原则为人的道德和整个社会树立了典范”（《王制与政治的局限性》，前揭，页309），但是，考虑到柏拉图哲学与政治互不相容的最终立场，我区别苏格拉底与哲人王两者的做法更接近施特劳斯与布鲁姆的观点，虽然我们对不相容的理解截然相反。

① 与不能“正确解释自己和他人”的人相比，苏格拉底的确称“掌握每一事物真实存在的人为辩证法家”（534b）。但即便在此他也并未明确表明，辩证法家会真的向他人解释每一事物的实在。总之，在辩证法家探求真理的过程中的确他人没有任何作用，虽然他随后也许会将结果告知他人。【217】Annas试图将《王制》的哲人教育中的学习等同于苏格拉底式的对话。两种对辩证法“乍看起来并不相符”的理解并未阻止她做出以上判断（《〈王制〉导论》，前揭，页282）。

525b－c；527c）。①

苏格拉底描述了真正的哲学家如何建立城邦，以此来结束对城邦起源的讨论："他们将把城邦中所有十岁以上的公民遣送到乡下，【122】他们接管这些人的孩子，根据自己制定的方式和法律（即我们前面所描述的）培养孩子，与孩子从父母那里接受的教育大为不同"（540e－541a）。抚养远离父母的孩子时，哲学家消除他们与他人之间最为显著的区别，就像数学家只关心毫无区别的数学单位。"被遣送到乡下"并失去儿女后的父母将做何反应，苏格拉底并未提及。他提到的是放逐，虽然当时情境需要的是大屠杀。获得绝对确定性，达到绝对控制的冲动将以彻头彻尾的恐怖而告终。②

---

① Annas发现，苏格拉底将哲学与厌战联系起来，并将之归因于柏拉图对实践的不屑。她指出，柏拉图如此轻视实践，以至于当他提到哲人的学习并非毫无用处时，"似乎对［哲人的学习有益于沉思］感到不安"，"实践是被向上拖的……它的位置处于低处"（《〈王制〉导论》，前揭，页275－76），针对Annas的指责，布鲁姆进行辩护。他认为，柏拉图并未指出哲人最重要的学习在战争中有用。布鲁姆认为，随着讨论的进行，就不再提及哲人学习的作用（《义疏》，前揭，页408），尽管苏格拉底和格劳孔的确只在讨论天文学时明确提到战争是哲人学习的一个目的（527d），但苏格拉底却继续使用具有军事含义的术语。提到辩证法，即见到善之前的最后要学习的东西，苏格拉底认为讨论辩证法是"旅程"或"行军"（*πορεία*）。使用*πορεία*一词的军事意义，见修昔底德，1.18；色诺芬，《远征记》（*Ἀνάβασις*），5.6.11；色诺芬，《居鲁士的教育》（*Cyropaedia*），8.6.18。然而，更重要的问题是，最初讨论哲人教育的对话中经常提及战争是否就表明整个教育的特点。哲人所有学习的目的都是将灵魂从变化世界拖向实在世界，并且布鲁姆将该目的与城邦所有举措的目的，包括战争，进行对照。但是苏格拉底起初将哲人的学习与战争联系起来，是否就暗示了哲人的学习与战争类似（525c）？二者都摧毁了独特性或者说个性；对生命而言都是毁灭性的。从变化世界到实在世界的转变，是否是为哲人王在"城邦中采取的举措"——消除公民的个性——做准备呢？

② 我对《王制》哲人王问题的探讨最早出现在《〈王制〉的两种选择：哲人王与苏格拉底》一文中，Political Theory，1984年5月12期，页253－65。

政治的危险

苏格拉底指出，男人与女人天性相同，应该从事相同的工作；妇女儿童的共有是城邦最主要的善；只有哲人进行统治，城邦才能得以实现。通过以上问题，苏格拉底探讨了城邦的特点。讨论每一种情形时，他都绕开了天性差异使人无法真正达到绝对同一的问题。辩证法将男人和女人归为同一类，否认他们身体的差异可以揭示其天性不同。妇女儿童的共有迫使人们就同一事物都异口同声地承认是“我的”或“不是我的”，从而形成一个同甘共苦的共同体。共产制度要消除城邦成员与家庭之间的关系——这种关系将使城邦实现同质性的目标化为泡影，因此可以说共产制度效仿乱伦。最后，统治城邦的哲人假定，人是一块能擦拭干净的画板。在洞穴世界中，没有什么人的天性能限制哲人统治。如此看待世界是由他们接受的数学教育所致，这种教育是为了灌输数学式的同一而从个体差异中抽象概括得来。城邦的上述特点表明，城邦为某种激情（spiritedness）所激励。正如勒翁提俄斯（Leontius）的激情试图阻止他目睹腐烂的身体，明白人终有一死的命运及其不可避免的局限性；城邦的激情则竭力使人无视自身的依赖性和不完美，对任何妨碍达到简单一致的事物都视而不见，这种一致性正由于其简单而不容置疑。

苏格拉底所描述的言辞中的城邦与阿里斯托芬笔下的苏格拉底及其门徒具有相同特点，这些人追求【123】绝对，渴望将人从特定的、偶然的、为紧张和冲突所苦的存在中解放出来。苏格拉底及其门徒看不到人对特定环境做出反应时所表现出的人类特性，最终将人降格为肉体。同样，柏拉图的言辞中的城邦最终也会变得专制。它否认其成员的独立性，试图将人像动物一般摆布。城邦否认特定的差别，最终也不承认天性。阿里斯托芬归咎于苏格拉底及其门徒的危险倾向实际上源自政治，这是柏拉图对阿里斯

托芬的回应。

阿里斯托芬批评哲学并减小其对人们生活的影响，试图藉此捍卫城邦。但柏拉图却表明，仅凭经验，并不足以回答政治生活中令人困惑的问题，城邦将不可避免地被引向哲学。但是，除非政治节制自己对完美知识和绝对控制的追求，否则它将败坏哲学。描述哲人王以及将哲学从精神上简化为数学时，苏格拉底指出了这种败坏。阿里斯托芬表明了哲学给政治带来的危险，作为回应，柏拉图刻画出政治对哲学的危险影响。① 我们需要的不是像阿里斯托芬那般对哲学冷嘲热讽，而是对城邦合理需求及其危险倾向进行哲学思考。为了避免被政治同化，哲学务必是政治哲学。在《王制》接下来的几卷，苏格拉底审视了城邦衰退过程中的几种形态。他探究了人内心矛盾而混乱的欲望，这些欲望不仅使城邦追求的同一无法实现，而且也表明人渴望同一性的原因。苏格拉底提供一种全面理解城邦的视角——理解城邦的僭政倾向及其原因，这是将城邦危险缩减到最小的最佳方式。柏拉图这样回应阿里斯托芬：苏格拉底的政治哲学是人类抵抗阿里斯托芬所批评的抽象之危害的绝佳方法。

---

① 通过将哲学等同为数学，城邦败坏了哲学，或者说，使哲学“政治化”。我对此的解释与 Saxonhouse 的解释一致。Saxonhouse 认为，城邦对待哲人与女性的方式有相似之处。“不管是对待哲人还是对待女性，政治需要扭曲了个人需要”（《柏拉图政治思想中的哲人与女性》，前揭，页 202），但我认为，城邦对哲学的扭曲，甚至比 Saxonhous 所言更为严重。Saxonhouse 把城邦败坏哲学归因于哲人被迫进行统治，她没有深入考虑到城邦教育哲人的“政治化”。因此，她相信，【218】从卷五介绍哲人，呈现哲人“真正天性”开始，直至卷七中哲人被迫统治城邦，都“允许哲人寻求政治共同体要求之外的真实”（页 203），Saxonhouse 认为，苏格拉底描述的哲人是充满爱欲的（页 203 及以下），相反，我认为哲人为了满足城邦需要，其“爱欲”已被扭曲，哲人从介入城邦那一刻起，就走进了政治的领地。见 Saxonhouse，页 205。

第四章 重返苏格拉底视角
（《王制》卷八—卷十）

小引

【125】在《王制》最后几卷，苏格拉底分析了阻碍城邦实现绝对一致的人的复杂欲望。他描述了言辞中的城邦的堕落：将逐渐变为荣誉政治、寡头政治、民主政治和僭主政治。在接下来的每个阶段，人的个体性及其自私的欲望愈演愈烈，腐蚀了使城邦团结一体的公共生活（communal life）。结果，城邦每况愈下，越来越无法为人的生活提供凝聚力和稳定性。随着城邦变得支离破碎，生活在城邦中的人们也四分五裂。苏格拉底并未提到任何改进城邦甚至是减缓衰败速度的政治才能。人似乎无法缓和其混乱的处境。

于是柏拉图在《王制》中提出了两种主要政治选择：其一是统一的言辞中的城邦，其二是城邦四分五裂，冲突四起的混乱政治。柏拉图对比了言辞中的城邦的同质性统一与几乎毫无统一可言的局面。对城邦的僭主而言，言辞中的城邦出现的冲突和混乱绝不是一种令人满意的选择。苏格拉底提出城邦衰退带来的不幸，实际上是在解释言辞中的城邦，甚至一定【126】程度上在证明言辞中的城邦的合理性。这些不幸表明，处理和控制人在世界和自身中遭遇的冲突非常必要。苏格拉底解释了源于欲望——令人反感也让人怜悯的僭主生活——依赖性，他的解释说明，人的激情可以压制欲望。如果人在言辞中的城邦之专制与城邦衰退之混乱之间摇摆不定，他的处境便非常可悲。

但除了苏格拉底解释言辞中的城邦及其衰落，柏拉图也呈现了苏格拉底本人的活动。苏格拉底的对话者的性格各异，鉴于此，苏格拉底与他们形成的共同体也可以成为言辞中的城邦共同体的

一个可选方式。但是，又因为苏格拉底循循善诱，引导讨论的进展，鼓励对话者共同探讨问题，他的确在练习治理，所以，他与对话者形成的共同体也可以作为言辞中的城邦堕落后毫无目标的政体的一种选择。《王制》描述的政治分裂后产生了多种政体，而苏格拉底与对话者形成的共同体则结合了同一性与多样性。苏格拉底的哲学理解人类的自命不凡，如言辞中的城邦及其哲学，所以它能够回避潜在的不幸，它更接近的是喜剧而非悲剧。因为它借助智慧或者说哲学来避免悲剧，所以苏格拉底的哲学不同于阿里斯托芬那嘲讽求知的喜剧。

通过为哲学辩护，柏拉图不仅回应了阿里斯托芬，他提出深谙政治生活的哲学，也使得为正义辩护成为可能。叙述完城邦最后堕落为僭政之后，苏格拉底请格劳孔在有序或正义生活与不正义的生活之间做出评判。苏格拉底提出两种生活方式之间在三个方面的较量，正义的生活最终获胜。柏拉图重新上演了《云》中的竞赛，但这次胜利者是正义。获胜的正义之人是爱智者，而不是卷四中那个内心与言辞中的城邦一样绝对和谐的正义之人。作为爱智者，他知道自己是不完善的。因此，所谓的绝对正义不太可能吸引爱智者，他不会将正义置于灵魂中或试图将之强加给世界。正义的人意识到了自己的局限性，他实际上与苏格拉底本人相像。

最后，苏格拉底再次讨论诗的问题，这次他未从城邦角度而是从政治哲学【127】角度批评诗。苏格拉底在此提出，诗歌远未揭示出人复杂的本性和潜力，而是使人局囿于一种单一视角或观念，并且声言那视角是全面的，愤然反对任何威胁到此的事物。诗可能支持《王制》中建立的城邦，攻击政治哲学，因为政治哲学告诉人们，存在各种潜能以及无数包含部分真理的观念。苏格拉底在卷十中批评诗，从而也含蓄地批评了言辞中的城邦，因为城邦与苏格拉底所说的狭义的诗类似。苏格拉底以一个诗意的神话结束了讨论，这个神话既展现了宇宙的整全（wholeness），又承

认人对同一性的需要，同时也接受苏格拉底本人政治哲学所揭示的多样性。然而，神话提出的问题比其回答的还要多。人对事物永远无法达到终极的或彻底的理解。人追求知识永无止境，就像神话中的灵魂，生活在死亡与再生的无限循环中。此外，厄尔（Er）神话中同一性与多样性的结合也只是一种虚构。我们面对的问题是，《王制》中提出的二分——一致性与多样性、整全与部分、精神与爱欲——是否能够被克服。

政制和人类的堕落

阿得曼托斯请苏格拉底更加全面地解释城邦共产制度时，苏格拉底曾经岔开话题，现在他重新开始原来的话题。当时他计划探究"四种形式"的政制以及与之对应的四种类型的个人，这些政制"所犯的错误非常值得引以为鉴"。只有弄清楚这些问题，他们才能够判断，"最善的人是不是最幸福的，最恶的人是不是最可怜的，或者，情况是否相反"（544a－b）。在格劳孔看来，探讨这种问题似乎没有必要。他认为，如果正义是指灵魂处于好的状态，那么正义的人理所当然是幸福的。格劳孔说，"倘若我们赖以生活的生命要素的本质已遭破坏和毁灭"（445a－b），活着也就毫无价值了。尽管苏格拉底表示认同，但他坚持，无论如何探讨应该继续（445b）。他们必须考察正义，不仅仅通过探究正义本身，还要在它与不同于自身的事物的关系中来考察。他们必须以对比的方式来考察正义。苏格拉底正要进行对比时，对话者坚持要求他更加详尽地解释共产制度，该体制消除城邦成员的个性，【128】因此，不可能采取对比方式来考察它。要实现这一体制，就需要一种哲学，能够超越认识物体的感觉所引发的比较，例如，当物体处于既有比自己美也有比自己丑的事物中时，人的感觉可以意识到，该物体既是美的又是丑的。那种超越感觉的哲学面对美本身，绝对不掺杂美的反面。苏格拉底坚持以对比方式探究问

题，拒绝等同于数学的哲学，只关注纯粹、单一的事物。虽然中途“岔开话题”讨论共产城邦及其哲学，但苏格拉底现在又回到了“原来的话题”，言归正传（543c）。

恶有“无数种”（445c），但苏格拉底只讨论四种——荣誉政制、寡头政制、民主政制和僭主政制。其他政制“介于其间”（544d）。同时，也有“介于其间”的人们，因为政制从“城邦公民的性格倾向中”产生（544e）。政制，也许包括其公民，都非常复杂，并不能恰好简单地归入某一类。“介于其间”的政制不计其数，在苏格拉底看来，它们既存在于希腊人中，也存在于野蛮人中（544d）。格劳孔补充到，还有怪异的政治制度（544d），这表明，他显然不喜欢纷繁多样。尽管如此，苏格拉底仍计划按照“政制自然过渡的顺序”谈谈不同的制度（449a）。因此，政制在演变，并且正因为演变，它们就不仅是单一的事物。政制完全可能演变为不同于自身的另外一种形式。

苏格拉底刻画了四种城邦以及与之相对应的四种灵魂，每一种似乎都不可避免地产生出比自身更为低劣的城邦和灵魂。人们无法重返自己父辈享有的那种更加令人满意的政制秩序。苏格拉底并未提到，有谁可以阻止某一阶段的堕落。他描绘了一幅人无法控制的人类生活画面。人无从选择。这些政制和灵魂中都存在政治技艺（statesmanship）——在任何一种政制形式中，都未按照人类目标对个人或物质要素做出安排。① 分分合合，皆不在人的控制之中。② 城邦从一种政制转变为另一种政制，其各种要素间

---

① 苏格拉底说，寡头政治不愿通过立法来阻止少数人聚敛财富，如废除讨债的法律手段或限制私人自由处置财产（556a－b）。苏格拉底解释城邦堕落时提到立法的次数为数不多，这是其中的一次，但他所举的是一个并未得到实施的立法的例子。

② 据此，我认为，不应将苏格拉底在卷八和卷九中对政制的解释视作指导政治生活的“政治科学大纲”（布鲁姆，《义疏》，前揭，页414），在布鲁姆看来，“通过把政治现象分类并明白其原因”，苏格拉底“给政治思考和

不会长久地聚合在一起，同样，人的灵魂特性也不会永恒。虽然格劳孔推动讨论进行，为言辞中的城邦提供了方向，但苏格拉底讨论劣等政制和灵魂的对象是阿得曼托斯。【129】格劳孔在这段讨论中的作用微乎其微，这恰恰符合他的性格，因为这些政制体现了他试图避免的不完美。另一方面，阿得曼托斯适合讨论灵魂与城邦的复杂性，因为他对共产制度和城邦的哲人统治持保留意见。①

苏格拉底祈求缪斯女神用“悲剧的崇高格调”来描述城邦的堕落（545d－e）。②如果统治者丧失了安排符合时宜的婚姻的知识，城邦的堕落就开始了。这种知识并非像我们所了解的媒人的知识，知人论事，而是一种数学知识。正如苏格拉底所言，“这全部的几何数乃是优生或劣生的决定因素”（546c－d）。尽管苏格拉底对所谓

（接上页）决择提供了指引”（《义疏》，前揭，页414），但苏格拉底阐述政制从一种堕落落为另一种时，几乎未给思考和决择留下的空间。在指出“当前政制的任何变化都只能导致滑向另一个更糟糕的城邦”后，布鲁姆也意识到上述事实（页414）。

① 对于为什么阿得曼托斯适合作这段讨论的对话者，存在不同的解释，见布鲁姆，《义疏》，页413；施特劳斯，《城邦与人》，页133。二者都认为，阿得曼托斯的朴实和严肃可能会导致他谴责苏格拉底所描述的堕落。例如，施特劳斯提到，阿得曼托斯认同苏格拉底对民主政制下的自由的描述，因为那种自由实际上是他本人的梦想（563d）（页133），施特劳斯对这一段的解释，显然意味着阿得曼托斯会对自由的负面影响愤愤不平。但是，如果一个人的梦想揭示出他的欲望（571b－572a），阿得曼托斯梦想民主的从容随意，也许可以表明他本人的性格与之类似，所以他不会愤慨。这种解释才与阿得曼托斯接受猪猡城邦的自在生活相一致。

② 【219】至善的政制居然可以产生劣等政制，这实在令人吃惊，因为苏格拉底在此之前曾断言，随着时间的推移，善的政制变得历久弥坚——“国家一旦开端良好，就会像轮子一般转动起来，越来越快。因为良好的培养和教育造就好的素质；好的素质再接受良好的教育，于是产生优于前代的体制”（424a）。

婚姻的数字解释得含混不清,[①] 但显然，统治者依靠计算决定婚姻，因为计算“使得所有事物都合乎常理”（546b）。以此为目标的统治者们与阿里斯托芬的苏格拉底相似，他也寻求“最美丽的量度”，试图将一种理性的单纯强加于城邦的习俗之上，就像苏格拉底改革语言的建议。但是，正如柏拉图的苏格拉底指出的，城邦的数学合理性也会遭遇“无理数（irrational diameters）”这样的困境（546c）。此外，数学合理性试图将人联合成为一个稳定的共同体，但它却不能无限地将数学合理性强加于人。产生混合型的城邦和人将不可避免——“铁和银，铜和金混杂在一起”，会导致混乱与冲突（547a）。

统治阶层中的铁铜集团使城邦趋向私利，买地置房，敛财聚宝；而金银集团则趋向美德和传统秩序。领导人受到两种欲望的折磨，一种要把东西据为私有，另一种则渴望同一性，实现言辞中的城邦。这种紧张状态在“中间路线”——崇尚武力，追求成功，热爱荣誉中达到顶点（547b）。对于那些献身城邦利益者，尤其是在战争中牺牲生命的人，荣誉政制会授之予荣誉，同时，也会表彰那些杰出者。这种政制热爱荣誉，因此连接了城邦与个人。但它还暗中贪图私有之物——金银财富，因此它在爱荣誉与贪财富两种欲望间挣扎（547d－548b）。荣誉政制将不同要素合为一体，所以非常不稳定，无论是个人还是共同体都未真正满足。统治者为了荣誉也许不得不牺牲生命，但荣誉并不能完全满足他们拥有某些东西的一己私欲，【130】他们也未能很好地服务于共同体，因为他们迫使国家“全部时间都来戎马争战”（547e－548a）。热爱荣誉者与该城邦相似，生来就处于自私与无私的矛盾紧张中。他是这样一个家庭的孩子，父亲淡泊名利，甚至对保护自己的财产也漠不关心，而母亲

---

① 布鲁姆说这是“柏拉图作品中最晦涩的段落之一”（《柏拉图的〈王制〉》[*The Republic of Plato*]，546d 的注解，页 467），Adam 对不同的解释做了阐述（《柏拉图的〈王制〉》，（*Plato's Republic*）卷 I，页 xlviii 及以下）。

则为家庭追求金银财富、出人头地（549c－d）。

私有或自私的力量膨胀，城邦的力量萎缩，其结果就是，劣等政制越发无力为人们提供一种身份，或一种眼界（horizon），藉此人们可以确定自己位置或目标。荣誉政制中的人需要他人认可自身价值。他们界定自己的身份，并非靠共同体中的某个固定位置，例如作为言辞中城邦里的工匠或护卫者，而是通过他人对自己变化不定的评价来确定身份。荣誉政制尚且依赖意见给人定位，当爱荣誉者对财富的欲望处于绝对上峰时，寡头政制便产生了，在这种政制中，人没有确定的位置。由于寡头政制追求利益，它允许同一个人既做农民又做商人，又入伍参战（551e－552a）。某种意义上说，人根据职业取得身份，如果一个人从事多种职业，他也就拥有多个身份。此外，在寡头政制中，人的位置取决于他变化不定的经济状况。最糟糕的情况是，寡头政制会让人根本无立锥之地。寡头政制中的人贪得无厌，允许人们变卖所有家产。然后，一贫如洗的人“仍住在城邦里，但不作为该国家的任何组成部分，既非商人，又非手工艺人，也非战士，只是一个不名一文的穷人”（552a）。在苏格拉底看来，对城邦而言这是“万恶之首”，因为城邦中没有赤贫者的立锥之地，他们会煽动暴乱（552c－d）。

就像寡头政制从荣誉政制中产生一样，儿子看到热爱荣誉的父亲丧失所有财产，他“惶恐不安”，转而“贪婪地聚敛财富”，寡头统治者就出现（553b－c）。为了满足“需要”，他可以抑制所有其他欲望（554a）。对一贫如洗的恐惧驱策他的一举一动。他追求的只是财富，而不是财富带来的奢华和舒适，所以他最为关注的是安全或者说保命。

城邦和灵魂丧失了内聚力，这在民主政制中表现得尤为突出。【131】当穷人抓住了富人的弱点并取而代之时，民主政制就产生了（556c－557a）。在民主政制中，民众当政的“机遇均等”，官职通常由抽签决定（557a）。民主政制不像寡头政制，以财产多少评判人，也不像荣誉政治，以功绩大小区分人。“城邦允许人们随心所

欲”（557b），因此自由与平等主宰城邦。民主政制产生了“各式各样的人”，从而民主城邦“中存在一切类型的制度”。苏格拉底继续解释说，凡希望组织一个国家的人，一定要去民主城邦，在那里可以“选择自己喜欢的东西，就像走进百货商店选购自己喜欢的商品”（557d）。这种城邦毫无独特之处，它什么都有一些，又什么都不是。

苏格拉底描述的民主政制无法在现实中存在，因为缺少能够凝聚民众的原则。民主政制中没有什么可以将成员团结为一个共同体，无论是原则还是武力。苏格拉底说，民主政制不会强迫任何人发动战争或维护和平（557e）。连那些判了刑的人也得不到惩处（558a）。然而，生活在相当宽容的雅典民主政制中的苏格拉底本人，被城邦判处并执行了死刑。① 与现实中的民主政制相比，苏格拉底描述的民主似乎就算不上是一种体制。言辞城邦试图维持的绝对同质性被分解为无法建立任何共同体的诸多要素。

苏格拉底称民主“可能是最美的制度”。它美在其多姿多态，“有如锦绣衣裳，五彩缤纷”（557c）。苏格拉底说民主政制是美的，使我们想到他也曾称言辞中的城邦为“美好的城邦”（527c）。它的美显然在于纯粹，即没有变化和差异。所有自然事物都既有其优美的一面，也有其丑陋的一面，但城邦的工匠创造出一个只有优雅和美好的人为的城邦（401a）。上述两种美的标准毫无共同之处，这反应出《王制》所揭示的人类生活中的紧张。一方面，在言辞中的城邦及其数理哲学中，表明了人对同质性的强烈渴望。另一方面，人迷恋自我，这种保持事物多样性的迷恋又是另一种政制产生的原因。鉴于格劳孔与阿得曼托斯之间的差异，当苏格拉底提到言辞中的城邦时，是对格劳孔说“你那美好的城邦”（527c），而当苏格拉底提到民主的美好时，则是由阿得曼托斯表示赞同，这样安排恰如

---

① 施特劳斯，《城邦与人》，前揭，页 132；Annas，《〈王制〉导论》，前揭，页 301。

其分。①

寡头政制中的父亲压制的各种不必要的欲望被民主政制中的儿子释放出来。【132】民主城邦平等看待各种生活方式，与之相似，民主的个人也平等对待自己的所有欲望。他“最为多面，最为复杂”（561e）。民主城邦对待公民一视同仁，同样，民主的个人对一切都不加选择。他接受任何事物，来者不拒，他尝试自己的所有潜能，不作任何选择。他的灵魂或他的城邦不会强迫或鼓励他成为某一种人。他和城邦一样，没有定形，杂乱无章。②

民主政制中的人尝试所有可能性，他们最终会堕落为僭主式的个人，追求任何可能的物质享受。僭主式的个人生活在“宴饮狂欢、纵情酒色、放荡不羁”中（573d）。正如民主式的个人从不将自己限定于某种单一的生活方式，僭主式的个人也不愿放过任何可以满足其欲望的事，即便是吃人和乱伦（571c）。僭主式的个人是自己欲望的奴隶，因此也会受某些人控制，因为那些人可以满足他

---

① 苏格拉底称，可能许多人都认为民主政治是美的，“就像女人小孩见到色彩斑斓的东西就觉得美一样”（557c）。在他看来，吸引女人与吸引男人的美不同。为了与各种政制，特别是民主政制揭示出的多样性保持一致，苏格拉底现在放弃了言辞中的城邦成立的前提，即男人与女人天性相同。正像希腊传统所教导的，如果女人比男人对自身有更强的判断力，她们就会懂得，不能将所有的事物都简化为定义政制的统一准则。从严格意义上讲，一个不针对个人提出要求的政治制度，根本算不上什么政制制度，它会因为女人的美而打击女人，就像言辞中的城邦对待仍有家庭观念的男孩一样。就像言辞中的城邦排除了一切女性化的东西，在苏格拉底描述的民主政制中，女性是自由的；男性的激情将部分组成整体，并在简单中发现了美，但它在民主政制中的作用却微乎其微。

② 苏格拉底说，在民主城邦中，父亲尽量使自己看上去像孩子，老师迎合讨好学生，老人则顺从年轻人（562e－563a）。千人一面。民主城邦中的人行为的推动力不仅仅是对平等的渴望，还有对自由的向往。为了使自己更像孩子、学生和年轻人，他们要效仿那些具有最多可能性的人。但是，如果想实现所有可能性，人就会无所事事或一事无成。

们的欲望。他像一个僭主统治的城邦：其民众渴望拥有富人的财富，推举承诺满足其欲求的人为领袖，但很快就开始遭受此人的奴役（564a 及以下）。正如苏格拉底所说的，“如果［僭主式的个人］有求于人，他们就阿谀奉承，低三下四，仿佛是别人的奴才”（575e－576a）。

共同体堕落到只追求一己私利，无法为其成员提供一个确定的位置或身份，最终成为极端自私的僭主城邦。在苏格拉底看来，由于缺乏言辞中的城邦的那种严格限制，才导致了僭主政制的诸多罪恶，他要表明，对人们来讲，那些约束极为有益。言辞中的城邦在共同体中给每个人定位，试图借此避免自私的个人无序争斗。它要尽力克服的冲突源自肉体对人的束缚，肉体是个体存在的基础。这种束缚在僭主式的个人身上表现得最为突出，这些人的欲望是爱欲所具有的最丑陋的形式——肉体及肉体的快感完全支配了人的灵魂。这种人对情妇和娈童的爱不加任何克制，我们一旦目睹此种堕落的生活，就能更全面地理解格劳孔为什么试图在言辞中的城邦里克服人对肉体的依赖，禁止人们爱某个特定的人。与言辞中的城邦所提出的极端举措相比，堕落城邦中的困惑、混乱和自私更不令人向往。【133】通过描述这些堕落城邦，苏格拉底试图让人们避免步其后尘。

正义与非正义的较量

苏格拉底开始“概括”僭主式的人有什么特点时，格劳孔插话进来（576b）。格劳孔意欲参与最后总结，将各段讨论集中在一起，以便最终结论能够一目了然。苏格拉底接下来与格劳孔继续探讨，请他比较僭主的幸福与正义者的幸福。二者间共进行了三轮竞赛。每一轮比赛中，苏格拉底都以不同的方式暗示，人并不完满。他试图说服格劳孔，选择正义的同时，也接受人类生活固有的局限。

苏格拉底指出，在僭主城邦中，僭主奴役民众，第一轮较量开

始。如他所言，城邦的“一小部分人”是主人，而“城邦整体及其最优秀部分则处于屈辱和不幸的奴隶地位”（577c）。同样，在僭主式的个人那里，灵魂最优秀部分遭受奴役和不幸，欲望却充当灵魂的主人。欲望控制下的僭主与僭主统治下的城邦同样，没有幸福可言。但是，天性与之相反，理性掌控欲望，类似言辞中的城邦的人，是不是就幸福呢？灵魂中最优秀部分有力地控制整个灵魂，会不会同样剥夺人的幸福？与不幸的僭主城邦一样，正义者也被自己的一小部分束缚，而任何形式的束缚都与幸福相抵触。[①] 提出僭主的不幸之后，顺理成章应该讨论正义者的幸福，但苏格拉底却只字未提，这令人不解（见580a－c）。正义者赢得了第一轮比赛，因为他的对手开始就论据不足。可以说，他不必露面儿。在第二轮比赛中，苏格拉底也同样并未提出，压制欲望的人就一定比放纵欲望的僭主幸福。在此，灵魂健康的人，或者说正义者比僭主幸福，并非由于其严格控制欲望，而是因为他热爱智慧。

谈到正义者比不义者幸福的第二个证据时，苏格拉底重新开始探讨灵魂三分的观念。在此之前，为了说明灵魂构成与城邦三个阶层相对应，他曾经介绍过灵魂三分说。【134】苏格拉底提出，灵魂的善与城邦的善同样，都得自于理性和勇敢（激情）对欲望的控制。欲望被视为灵魂中最低劣部分，需要加以约束。但是，当苏格拉底再次谈论灵魂三分时，却认为灵魂中的三个部分拥有三种互相

---

① Barker对苏格拉底卷四中描述的灵魂所持的保留意见，在此同样适用。Barker批评了认为灵魂“是理性与欲望之间一场永恒的战争”的观点。“[对苏格拉底而言]灵魂的统一并非来自顺从，而是来自征服”（《柏拉图与亚里士多德政治思想》，前揭，页113），因此，灵魂的最佳状态是“理性的专制”（页114），Barker“极力反对柏拉图……人的心灵并不是各种要素争斗的战场，必须由一个至高的胜利者来统一，而是从一开始它就是个统一体”（页114），但是，Barker并未发现【220】保持灵魂统一所存在的问题。他也没有想到，苏格拉底（和柏拉图）可能清楚灵魂中理性专制的一面，并且明白其必要性。

对应的欲望和快乐（580d）。其中最高部分热爱学习；激情部分“热爱成功与荣誉”；最低部分“快乐和爱集中在利益上”（581a-b）。于是，苏格拉底确定，灵魂各个部分都存在欲望。欲望将灵魂引向外部事物，使人意识到自身的不完整。与前面对灵魂的解释相比，苏格拉底这里的解释赋予欲望较高的地位。理性的主要作用不再是与激情共同控制欲望，而是满足自身学习的欲望。各种不同的欲望统治着人们的灵魂，并且，一个人属于何种类型取决于他灵魂中的欲望。爱智者由灵魂中的爱学习部分主导；由灵魂中其他部分主导的人则属于爱胜者或爱荣誉者以及爱利者（581c）。卷四中的灵魂是自足的：其特点得自灵魂内部各组成部分之间的关系。而苏格拉底在此描述的灵魂则不完整：其特点得自灵魂与欲望中的外部事物之间的关系。苏格拉底前面对灵魂的分析符合城邦需要，同样，他在此重新分析灵魂，更加符合苏格拉底政治哲学体现出的爱欲特征。①

三种类型的人分别源自人类灵魂中不同的欲望，苏格拉底将之进行对比。这些人都断言自己最快乐、最幸福。爱智者，在此指正义者，最终获胜：因为除了自己的快乐，他还能体会到荣誉和利益带来的快乐。苏格拉底指出，爱智者最有资格评判三种快乐。然而，上述关于爱智者的论证并不可靠。首先，苏格拉底并未提出任何证据，证明爱智者可以体会到荣誉带来的快乐。格劳孔之所以认同苏格拉底的观点，因为他认为，所有能达到自己目标的人都可以得到荣誉。格劳孔本人推崇功名，希望所有成就都得到赞誉，也许他正想赋予言辞中的城邦哲学家以荣耀。但是，现实的城邦并未对爱智者或哲人尊敬有加，而且这些人经常是声名狼藉。例如，阿得曼托斯前面曾提出一种普遍观点，即哲人百无一用【135】甚至贻害城邦（487b-d）。而苏格拉底本人，在雅典不仅没有任何荣誉，且最

---

① 评论家们混同了对灵魂的两种不同解释。这样他们就不必解释为什么《王制》对灵魂有两种理解。见本书第106页注①。

终被城邦处死。其次，苏格拉底断言，爱智者体味到了收益的快乐，这似乎不可置疑，但对话同伴曾提及苏格拉底本人的贫穷，因此以上论断还是令人怀疑（337d）。所以，爱智者似乎不可能具备评定不同生活方式的经验。① 只要事实的确如此，苏格拉底对最快乐的生活方式的了解就不全面。论证表明，彻底了解事物需要具有全面的经验，但人并不可能具有这种经验。

关于正义的人最快乐的第三轮论证，苏格拉底的立论基础是，肉体与灵魂相区别，并且二者拥有不同的快乐。苏格拉底提出，大多数情况下，快乐只是摆脱痛苦。例如，吃东西感到快乐，是因为不再为饥饿所苦。但是，还存在“并非痛苦之后”才感受到的快乐（584b）。苏格拉底的论述让人以为，灵魂的快乐可以不掺杂任何痛苦。这种快乐吸引的是格劳孔这样的人，他一直向往行善能够不产生恶果。不过苏格拉底仍然要把灵魂快乐与肉体快乐混为一谈，提出灵魂的快乐可以充实灵魂的空虚，就像口腹之快乐能够消除身体的饥饿（585a－b）。人类有各种各样的痛苦，有各种对外物的需求要满足。苏格拉底暗示出，格劳孔找不到不混杂痛苦的快乐。②

苏格拉底继续强调，人并不完满，认为灵魂的充实比身体的充实更令人快乐。因为，充实灵魂的东西要比填充身体的东西“具有更纯粹的实在”，灵魂的满足感比肉体的满足感更为强烈，也更快乐（585d－e）。苏格拉底将实在（being）作为一种度量标准。但是，如此看待实在与他先前解释世界的方式并不一致，他曾经严格区分实在世界与变化世界。此外，实在永恒不变，正如

① Annas 也质疑爱智者是否具备足够经验判断不同生活方式的快乐，但她提出论证的原因不同（《〈王制〉导论》，前揭，页 310）。

② 苏格拉底给了我们莫大的希望，认为他会坚信，哲人的快乐，即灵魂的快乐，不包含痛苦，以至于评论家们假定，这实际上是他的最终立场。见布鲁姆，《义疏》，前揭，页 424。

Annas 指出的，“很难理解，恒定的实在会成为度量的标准”。① 苏格拉底在此提及实在的方式与他当下论证的目的保持了一致，主要揭示灵魂的不完满和复杂性。灵魂需要“意见、知识、理念，总之，一切美德”，就像身体需要“食物、饮料、调味品等所有营养品”（585b－c）。人被【136】各种事物吸引，它们以不同（如果不是互相冲突的）方式满足人的需要。苏格拉底先前描述的灵魂能够捍卫自己，敌视变化，封闭而充满激情，实际上，他此处与先前的描述已有天壤之别。

苏格拉底最后“在讨论中塑造了一尊灵魂的塑像”（588b），结束对“不正义生活最快乐”说法的反驳。这尊灵魂的塑像就像希腊神话中的怪兽，由毫不相干甚至是彼此矛盾的部分组成。塑像由几个单独部分构成，“一个是五颜六色的多头野兽，既有狂野之兽的头，也有温驯之兽的头；……另外再塑造一个狮形的像，还有一个人形的像”（588c－d）。苏格拉底将“三像合一，成为一个人像”。苏格拉底说，别人看不到“内里的任何东西，只能看到人形的外壳，它看上去俨然就是一个人”（588d－e）。

苏格拉底让格劳孔得以窥见人的内心世界，仿佛他佩戴了巨吉斯的魔戒，能够由表及里，参透真实所在。在建立言辞中的城邦过程中，苏格拉底曾展现给格劳孔表象背后的另外一种真实，即纯粹理念，它不同于表象，不包含任何形式的对立面。但苏格拉底在此给格劳孔看的，却更接近于格劳孔最初置疑的存在于外表之中的东西。格劳孔发现的并非美的理念，而是一个复杂的怪物，其中那些互不相干的组成部分非但不美，反而异常丑陋。此次在表象背后窥见的是复杂，而非单纯——人内心有一部分是人，一部分是狮，一部分是温驯和狂野怪物的混合体。这种灵魂不同

---

① Annas 只是指出苏格拉底在此的论证不同寻常，并未解释苏格拉底为什么提到实在的方式与先前的解释不一致（《〈王制〉导论》，前揭，页44）。

于与言辞中的城邦相对应的灵魂，后者的所有部分仿佛“和谐的旋律，齐心协力”（432a）。与对应言辞中的城邦的那个健康灵魂相比，这一灵魂饱受内部冲突之苦，痛苦不堪，正义者与非正义者的几轮较量将之勾勒得越发清晰可见。

苏格拉底的结论是，不义的灵魂不快乐，因为内心的多头野兽骚动不安。正义者的内心“处于控制之中”，“哺育培养温驯的性情，抑制其狂野不羁的冲动”，并且，“将狮性化为自己的盟友”（589a－b），而对于正义者的快乐，苏格拉底再一次避而不谈。正义让人朝向简单，避免复杂——“防止”导致冲突与混乱因素出现。内心的多头野兽必须严加控制。人必然会发展为政治性的，内心有一种政制制度，——【137】城邦法律支持的制度（590e），即便是只存在于言辞中的城邦（592a－b）。苏格拉底的塑像不仅表现出人的复杂性，而且表明人需要将复杂性强行纳入某种秩序。为了避免堕落和混乱，激情对于人类生活而言必不可少。只遵循灵魂最高部分的欲望行事还不够，因为，正如最后一轮较量所暗示出的，人无法彻底满足那些欲望。

在三场较量中，正义似乎占了上风。这三次竞赛与苏格拉底的灵魂塑像同样，既认同人固有的复杂性和依赖性，又承认人需要统治或秩序。对人做如此理解，凸显了言辞中的城邦的绝对正义。眼睛所见之物非常复杂。首先，正义与不义的较量中，苏格拉底重新解释灵魂，暗示出人并不完满。苏格拉底为我们展现了言辞中的城邦所否认的东西。其次，苏格拉底描述了人类的不幸，如存在于灵魂各个层面的痛苦欲望，僭主对粗俗不堪的物质快乐的奴性，这表明，人为什么试图脱离此类痛苦，并且这种摆脱痛苦的企图是正当的。归根结底，上述企图即是实现言辞中的城邦。但是，最后言辞中的城邦及其正义是否合理，却论证得含混不清。因为尽管城邦为生活提供了一个安全的社会结构，但城邦的基础却是个谎言，虽然这谎言是高贵的。城邦假定人们非常简单，可以只作为一名公民存在。它假定自己可以使人满足或完满，如果

城邦坚信自己满足了人的爱欲，人的爱欲也就被它毁灭了。人趋向言辞中的城邦的倾向，只能由苏格拉底的政治哲学来纠正。不管在何种程度上重视人对政治的需要，认同政治有益于人，苏格拉底的哲学思考都揭示了人的不完整性和复杂性。

在比赛中获胜的正义者既统治着“多头野兽”，也意识到了自身的不完满。正义不仅存在于格劳孔所需要的纯粹理念中，也存在于人的复杂性中——人既需要控制，也需要欲望或希冀。我们既要考虑到言辞中的城邦的合理性，又要考虑到它压制了人的潜在可能性。《王制》提出的正义就处于勇敢与爱欲之间的艰难平衡中。

苏格拉底塑造人的雕像时，是在做诗。他的塑像表明，人需要秩序或政治，同时也【138】指出，秩序来自对人类灵魂某些部分的压制，需要付出代价。这种诗要比言辞中的城邦禁止的诗更支持政治生活，又比城邦放过的诗更复杂。政治哲学了解这种诗是复杂的，某种形式的诗对于政治哲学表述其洞见大有助益，甚至必不可少。苏格拉底在此提问，诗有何价值？如何才能被接受，被哲学而不是城邦接受（607a），他以此结束对《王制》中正义的辩护。苏格拉底似乎在为捍卫柏拉图的对话做铺垫——诗捍卫哲学，同时承认，人需要政治共同体。

苏格拉底对诗的再度批评

言辞中的城邦设法压制人的欲望，否认人的灵魂并不完满，探讨了这些问题后，苏格拉底转而开始批评拥护城邦的诗歌。他不像在前面的章节，从城邦的角度谈论诗，而是从自己哲学的角度出发做出评判。苏格拉底批评的并非诗人过于复杂，在一个以简单为标准的世界中制造“双面人”，他批评诗人谎称单一、局部的视角为整全、彻底，并且将人局限于其中。苏格拉底借批评诗人表明，人无法获得他们一心向往的整全或整全的知识。我们

所能把握的只能是局部。对整全坚持政治兼诗性观念的，便是苏格拉底的政治哲学，它揭示出，人的灵魂复杂且并不完满，同样，人理解能力也有限。

苏格拉底提出，共有三种事物以及这三种事物的制造者，他以这种观点开始了对诗的批评。苏格拉底说，"我们能用同一名称称呼的'多'个事物"（596a），它们属于同一个理念。例如，有桌子的理念或椅子的理念。工匠或手艺人模仿这些理念制造我们使用的桌子或椅子（596c）。画家则通过观察工匠的制品画出桌子或椅子。像画家画画、工匠做工一样，神造出理念。苏格拉底得出结论，有三【139】种床："一种是自然的床，我想，我们得说是神造的床"，"一种是木匠造的"，"还有一种是画家画的床"（597）。①

在苏格拉底看来，尽管画家描摹木匠造的床，但他画出的并非"真正的床"，而只是床的"影像"（598a）。一张床，我们从不同的角度观察，从侧面或从前面看或从其他角度，它都不会发生变化，异于自身（598a）。但画家的作品只能提供一个单一视角，是复杂事物的简单复制，扭曲了原有事物。模仿"只能把握事物的一小部分"，但它揭示不出，甚至压根儿不了解这一部分的特点（598b）。模仿者的知识以偏颇为整全。正因为将部分伪装

---

① 对苏格拉底在卷十与先前章节中对理念表述上存在出入的探讨，见Annas，《〈王制〉导论》，页 227 - 32；W. D. Ross，《柏拉图的理念论》（*Plato's Theory of Ideas*），页 78 - 79；A. D. Woozly 和 R. C. Cross，《柏拉图的〈王制〉：柏拉图学说的哲学检审》（*Plato's Republic: A Philosophical Examination of Plato's Doctrines*），第 2 卷，New York: St. Martin's Press，1964，I，页 147；H. F. Cherniss，《柏拉图〈王制〉卷十探微》（*On Plato's Republic X*），*American Journal of Philology*，53 期（1932 年），页 239 - 41；特别是，Charles Griswold，《〈王制〉卷十中的理念说及对诗的批评》（*The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's Republic, Book* 10），*Journal of the History of Philosophy*，19 期（1981 年 4 月），页 135 - 50。

成全部，“它本身也只是一个幻影”（598b－c）。

苏格拉底指责画家，似乎是在为批评史诗和戏剧诗人，特别是悲剧家做铺垫。即便画家通常从某一个角度画床，但戏剧家是否同样以单一视角来观察生活却不得而知，所以批评诗人难度更大。诗人刻画形态各异的性格，恰恰提供不同的观察视角。诗展示的似乎是生活的复杂性，因为它常暗示我们，事件及其动机可以有多种解释，其评价标准也不一而足。实际上，苏格拉底在前面章节评论诗时承认其复杂性，也正因为其复杂性诗才不欢迎。鉴于这些困难，苏格拉底以批评画家作铺垫向戏剧家和史诗诗人逐渐过渡，并不奇怪。他举出一个略微复杂一些的画家绘画的例子，并以此表明，他提出的批评为什么一直适用。苏格拉底说，画家“能为我们画个鞋匠、木匠或其他什么工匠，尽管他对这些人的技艺一窍不通”（598b－c）。可他能骗过愚蠢的人们，让他们信以为真，以为他“真懂得只有各行的行家才能通晓的技艺和知识”（598c）。画家对不同技艺的了解，只不过像是画床，只能展现观察床的所有可能角度。他的视角看似复杂，但实际上，他只能采取一个单一视角。而画工匠就像画床一样，画家从局部视角将人描画成仿佛真实的那个。画家追求能够彻底掌握【140】知识，通晓不同工匠的所有技艺，但他们抓住的不过影子而已。整全的知识对他们避之不见。就像苏格拉底在雅典的要人中寻找智慧的结果一样（《申辩》，21c－23b），我们似乎只有两种选择：或者像工匠那样只通晓一门技艺的知识，或者只把握幻影，装作拥有整全的知识。

苏格拉底认为，画家描绘各种技艺但对技艺本身却一无所知，同样，悲剧家及其领袖荷马也假装通晓自己并不理解的知识。他们同样欺骗人们，谎称自己“通晓一切技艺，了解一切与善恶有关的人事，并且知道神事”（598d－e）。苏格拉底不同意此说，认为诗人若果有真知，就不会作诗人了。苏格拉底告诉格劳孔，如果一个人“对自己模仿的事物有真知的话”，“他一定更加热衷

于事功，而非模仿，以真正的功业留作自己身后的纪念”(599b)。苏格拉底认为，若要证实诗人是否拥有自己断言的知识，就要观其行而非听其言。

苏格拉底和格劳孔发现，没有任何一个城邦称荷马为他们的立法者，没有哪场战争在他的指挥下取胜，也没有哪一项技艺的发明归于荷马或他的同行名下（599e－600e)。据此，苏格拉底得出结论，荷马对于自己所写的东西并无真知。苏格拉底的论证暗示出，倘若知识存在，它一定对生活中的某项技艺或某种行为产生可见可感的影响。倘若知识能在行为中表现出来，普遍（universal）与个别（particular）就能联系在一起。但《王制》展现了一个城邦及其堕落的过程，其中普遍取代个别，城邦堕落，个人自私，个体沦为彼此孤立的单子（units)。言辞中的城邦试图永恒不变，因此无为，而在堕落的城邦中人们的行为又不靠知识引导。苏格拉底坚持知识能在行为中表现，实则是希望弥合《王制》二分法中的（两部分)。如果人要达到梦寐以求的完满，必须化言辞为行动。

得出批评诗人过程中的一个明确结论后，苏格拉底称讨论“半途而废”，应该继续“充分探讨”(601c)。与在作品中采取单一视角的诗人不同，苏格拉底能够重新审视问题。需要指出的是，苏格拉底再次讨论【141】为什么说诗人与真理隔着三层，并且修订了自己的理论。苏格拉底此次对照的不再是从事模仿的诗人、工匠和神，而是诗人、工匠和工匠产品的使用者。在这次新的表述中，工匠面对的不再是神创造的理念，而是使用者，使用者深谙工匠制品的作用因此能够给予指导。在苏格拉底看来，知道产品好坏的是使用者，工匠并不完全了解产品，因而要遵循使用者的指导。“即便制造者（铜匠和皮匠）也不清楚（缰绳和嚼子应该是怎样的)，只有懂得如何使用这些东西的骑者才晓得”(601c)。工匠“信任”；使用者“知道”(601d－602a)。

在最初关于三个制造者理论中，神制造理念，拥有工匠所不

具备的整全知识。苏格拉底以使用者代替了神，从而将神拥有的完整知识转换为使用者所拥有的有限知识。尽管可以有一位神能够造出所有理念，但却没有任何一位使用者能通晓所有人工制品的好坏，指导各个行业的工匠。骑师指导铜匠和皮匠，长笛演奏者指导长笛制造者（601c－e），各个行当的工匠都由自己产品的使用者来指导。工匠听从使用者的建议，苏格拉底用使用者取代了神的位置，借此，他引出整全知识是否存在的问题。知识是教人如何使用各种物品的，分别由不同的使用者掌握。

根据修订过的理念论，木匠据以制造椅子的理念就不再是静止不变的；而是取决于椅子如何使用以及派何用场。但是，人们发现工匠的产品用途各异，即便是椅子，也可以根据不同的用途制成不同样式。苏格拉底在《王制》前几卷以及卷十最初提出的理念论都表明，世界的“多”背后存在一种同一性。新的理念论则相反，只提到多样性或差异性，自然的异质性，并且事物的多样性取决于事物相对于人的用途和目的。

苏格拉底本人有别于言辞中的城邦，不仅由于他揭示出城邦试图隐藏的自然异质性，还因为他对痛失所爱的人深怀同情。在言辞中的城邦中，苏格拉底限定诗，【142】禁止诗描写好人悲伤，因为“好人不悲伤，即便是遭受不幸”（387d）。但在此，苏格拉底却提出，好人不悲伤根本不可能。只不过“面对痛苦他比较克制”（603e）。与言辞中的城邦不同，苏格拉底承认，悲伤在某种程度上讲是正当的。悲伤使人意识到，人并不完满，与某些人相依而生，失去这些人他会非常痛苦。诗为人们展现了情感的力量，使人认识到，人生存在一个异质的世界中。删除了悲伤情节的诗则相反，削弱人对情感的感受力，以便将人纳入一个同质的城邦。

但是，当苏格拉底主张人面对痛苦应该克制时，他已经意识到，诗会让人过于沉溺于情感当中。苏格拉底做出解释，当好人痛失所爱时，他会在自己的悲伤与理性和法律之间挣扎，而后者让人在不幸中冷静下来（604b－c）。人终有一死，所以人也终会

失去自己所爱的人，诗渲染这种痛苦，使之难以承受。因此，人自身的情感被诗强化，越发敌视那些威胁到自己的东西。苏格拉底似乎要表明，悲剧将人与自己特定的情感以及有限的世界紧紧束缚在一起，使人不惜任何代价保护它们，即便是否认变化必然发生，否认变化发生后生活还有价值。悲剧让人与自己的亲人难舍难分的同时，也将人与城邦的有限世界联系在了一起。换句话说，悲剧不是让人接受生命的不完整性、依赖性和必死的命运，而是让人坚定不移地维持现状；悲剧可能成为拥护言辞中的城邦的诗。

在对诗最终的批评中，苏格拉底指责诗人，作为模仿者，诗人制造幻影而不是真理，作为一个人，诗人让人不能接受生活的必然性，腐蚀好人。诗以这两种方式将人束缚于他们局部的视角。首先，它具有欺骗性，让人误以为片面视角非常全面，自己的观点确凿无疑，忘记了它只是多个结论之一。其次，诗引发激情，强化人的某种感受，认为自己的所爱之物无与伦比，或许是唯一的善。【143】并不像苏格拉底当初在城邦中审查诗那样，诗必然为人打开众多的可能性，提供不同的视角。实际上，诗太容易导向并拥护言辞中的城邦。倘若苏格拉底在第十卷并未重新讨论诗的问题，他对诗的批评就真得“半途而废”了。

苏格拉底论述堕落的城邦，解释正义者与不正义者之间的较量，以及卷十中评论诗歌，最终都同样含蓄地批评言辞中的城邦。苏格拉底已经指出，诗人谎称自己具有关于技艺、人之美德以及神界的知识。实际上，诗人并不具备这所有知识，自以为无所不知，实质上却非常无知，他们无非是将对部分的理解普遍化了。与诗人同样，言辞中的城邦也称自己具备有关技艺、美德和神的全部知识。诗蒙蔽了人们，使人以为自己真的非常完满，借此将人局限于局部视角。同样，城邦教育其公民，以为城邦不仅真的是他们的保姆和母亲，还是他全部的善之所在，借此将公民束缚于城邦及城邦提供的视角之内。城邦强迫人们接受一致性，消除

人的各种可能性，与诗相同，城邦也隐藏了自然的异质性。

诗以及《王制》二分的和解

苏格拉底谴责诗，但他希望能有人为诗辩护。毕竟，他本人也被诗的魅力打动（607c）。因此他给诗的拥护者提供一个机会，“用无韵的散文陈述理由，说明诗歌不仅能令人愉悦，而且有益于城邦和生活”（607d）。针对苏格拉底的批评，如何才能为诗辩护呢？

苏格拉底指责诗使人限于局部视角，特别是看待城邦的时候，对此，他在此之前对诗的批评似乎可以作为一个辩护——提到了诗使人意识到多个视角的存在。诗隐含着两种危险——人的天性使之易于陷入这两种危险，柏拉图在《王制》中给予了说明。第一个危险是，人也许会在漫无目的的多样性、毫无意义、毫无秩序的混乱中以及看似无限却永远无法实现的可能性中迷失自我。这种危险正是苏格拉底第一次批评诗的原因。诗人的复杂性说明了这一切，他不分好坏善恶，人和非人，所有事物它都模仿，【144】最终被逐出城邦。这是民主政制中的人们面对的危险，也正是言辞中的城邦试图要消除的。第二个危险是限制人潜力的局部视角。言辞中的城邦便是例证，也是苏格拉底第二次批评诗歌切中的要害。倘若两种危险可以相互修正，诗就针对苏格拉底的批评加以反驳。

在苏格拉底看来，虽然两次批评诗的原因截然相反，但并未相互抵消。《王制》所揭示的城邦与哲学之间的冲突使得两种危险倾向无法取得平衡。城邦需要诗巩固人与城邦的关联，强化人对威胁城邦之物的敌视，而哲学需要诗唤醒人对己所未有之物的向往，拓宽人的视野。城邦富有激情（spirted），而哲学则充满爱欲。就一方面而言，诗潜在的复杂性并不危及城邦，如果城邦可以容纳差异和变化。但《王制》却表明，这种复杂性对城邦构成威胁。就另一方面而言，诗强化人与城邦的关联也威胁不到哲学，

如果接受共同体的观念并不影响人对自然特别是对人性的研究。但《王制》又表明，城邦的封闭性威胁到了哲学。苏格拉底希望有人为诗辩护，实际上正是希望回答《王制》提出的问题，解决城邦与哲学之间的冲突。

苏格拉底以自己的诗——Er 神话为例，结束《王制》的对话。人们通常认为，这个神话是对真正的（proper）诗做出解释，因此也在暗中为诗辩护。[①] Er 神话告诉我们，人的生命必然是个体，但同时与一个更大的整体——永恒相连。神话表明，人既是一个有限存在，其生命又超越了任何一种特定的表现形式。并且，神话将《王制》其他几卷仅仅作为选择的善整合在一起。

神话首先说明，宇宙本身就由不同部分——环环相扣的圆拱组成，它们颜色、亮度各不相同，每一个都以不同的速度旋转（616c－617b）。“在每个圆拱边口上都站着一位塞壬女妖，跟着一起旋转，各发出一个音，八个音合起来形成一个和谐的音调”（617b）。这种圆拱上的音乐不同于【145】共产制城邦的歌声，因为城邦各个阶层，不管是统治者还是被统治者，都“唱着相同的歌”（432a）。所有公民“协调一致”（ὁμόνοια）（432a）。换句话说，他们发出的是同一个音调。相反，神话中圆拱上的音乐是众多女妖的和谐歌声，她们每人都有自己独特的音调。从另一方面来讲，宇宙的确产生出一种和谐，不同于言辞中的城邦堕落过程中政治领域出现的混乱嘈杂的声音。

必然（Necessity）有三个女儿——命运三女神（the Fates），她们分别歌唱过去、现在和将来（617c）。她们讲述时间以及时间的流逝。但是，灵魂对自己生活的选择将影响到未来。灵魂抽签时，各种各样的生活模式摆在面前，他们自己选择来生过什么样的生活（617d－e）。因此，人的生活既凭运气——抽到什么签，又取决于自己的选择。选择了某种尘世生活的灵魂与言辞城邦中

---

① 布鲁姆，《义疏》，前揭，页427。

的男女形成对比，城邦公民过何种生活似乎彻底是偶然，但实际上却完全由哲人王控制。相形之下，在苏格拉底描述的堕落城邦中，根本毫无控制、选择可言，人们似乎被“必然”牢牢把握，无法遏制的欲望使之堕落得越来越深。没有什么政治智慧（statesmanship）能带来改善，哪怕是减缓堕落的速度。这种情形与言辞中城邦的情形处于两个相反的极端。Er 神话同时修正了两种情形，告诉我们控制的可能性及其限度。

神话中的灵魂从“各种”生活中做出选择，“有各种动物的生活，也有各种人的生活”（618a）。展现在灵魂面前的各种生活让我们想起民主政制意欲建立的生活模式。但民主制中的人们不做任何选择，不排除任何一种可能性。而在另一个相反的极端，言辞中的城邦里，人被限定于一种可能性，生来只能具备一门技艺。民主政制中，生活自由多变，言辞中的城邦里，人则被限定于单一生活，神话结合了这两种方式，从而使得选择成为必要：人可在众多的可能性中选择一种，但选择一旦做出，便不可更改（620e）。

苏格拉底说，因为灵魂必须做出这种选择，人们必须学习“能指导人区别善恶生活的知识”（618b－c）。仅仅具有习惯的美德【146】远远不够，因为在选择生活时，“一个来自天堂的灵魂，前世生活在井然有序的城邦”，却选择了最大僭主的生活，“因为他的善是由于习惯，而不是学习哲学的结果”（619c－d）。有好的习惯并不胜任做出正确选择，指导选择和生活的知识非常必要。这种知识属于不同灵魂，所以比之城邦哲学家的数学知识，它更接近苏格拉底通过与人对话所探求的知识。苏格拉底在神话中提出的知识的作用与堕落城邦中也不相同，堕落城邦中，知识对控制生活的欲望产生不了任何影响。而在神话中，知识却指导选择和行动。

因此，神话似乎将《王制》中不能调和的东西结合在了一起——整体与部分、控制与偶然、生活的多样性与有限的可能性、知识与行动。但我们应该明白，这些结合出现在神话中。并且，

苏格拉底讲述神话，使人的处境更加令人费解。讲述神话前，苏格拉底提出灵魂不朽，神话以这一结论为前提条件。论述围绕着如下观念展开，即事物只会被自己的罪恶毁灭，如果灵魂本身的罪恶和不义无法将其毁灭，当然疾病和肉体的最终死亡也不能。这一论述的前提条件是，灵魂与肉体是分开的，这样其中一个变化才影响不到另一个。[1] 如果一个灵魂由“多种部分合成”，内部“充满了变化、差异和矛盾”，它“不易”保持不朽（611b），但是，倘如苏格拉底所言，灵魂不朽，那灵魂就是简单的。身体与灵魂有天壤之别，灵魂作为一个简单事物能与之“共存”吗？苏格拉底关于灵魂不朽的论述提出这样一个问题：人以何种方式才是或可以是一个整体——与最终将如何调和二分法的问题转化为神话形式相同，《王制》对之悬不做解。

讲述神话之后，论证中提出灵魂与肉体或永恒与现世的关系问题，这问题同样是神话当中的困扰。在神话中，灵魂在尘世死亡与复活之间不断轮回，在二者之间，灵魂要经历千年的旅程，或得到奖赏或遭受惩罚。灵魂总是与肉体结合，一如既往，就像复杂渴望简单，【147】现世向往永恒。但那些罪不容赦的人不允许投胎返世，他们在接近旅程的尽头时，会听到一声怒吼然后被拖回去。苏格拉底只举了一个永世不得超升之人的例子，阿尔蒂阿依俄斯大王（Ardiaeus the Great），他是个暴君，“杀死了老父和兄长”（615c），其罪恶像俄底浦斯的罪恶一样，袭扰他世间的生活。这种人死后，灵魂要经受各种恐惧，“但最可怕的莫过于上升（到洞口）却听到一声怒吼，如果一片寂静，未闻吼声，走出来后莫不欣喜若狂”（616a）。[2] 最大的恐惧在于无法重新获得身

---

① 见 Annas 对苏格拉底论述的反驳，《〈王制〉导论》，前揭，页345。

② 灵魂重新获得生命与哲人王重返政治生活的洞穴类似。二者都返回到一个有限的现世存在。但不同的是，灵魂渴望返回。他们对身体的渴望同哲人王摆脱身体的渴望同样强烈。因此，神话暗中批评了哲人王摆脱世界的渴望。

体和某种特定的现世生活。灵魂对身体的向往，也可以说是对有限生活和观念的向往，对应着人对永恒的渴望，这令人困惑不已。人拥有的是局部视角，但却能意识到这种局限性，人在二者之间痛苦地挣扎，但是，如此分裂的人，是否能够说服自己，有限的视角并不妨碍他获得一心向往的整全？

Er 神话中的苏格拉底的诗篇试图调和人们向往的整全——也是言辞中的城邦所寻求的——与苏格拉底本人的哲学所揭示的多样性。因此，它尽力符合苏格拉底两度批评诗时提出的要求，展示一种城邦与哲学都能接受其复杂程度的视角。苏格拉底的诗试图调和《王制》中的二分法，他的诗表现出他期望问题得到解答。但正如我们所见，他的诗恰恰置疑了自己给出的答案。《王制》中的紧张关系只在神话中得到解决，并且神话又提出了肉体与灵魂关系的复杂问题。神话中暗含的问题威胁到了政治。苏格拉底的诗可以满足《王制》对诗的哲学批评的要求，但无法满足其政治批评的要求。苏格拉底对诗的两度批评反映出《王制》内在的双重性。

阿里斯托芬与柏拉图之间悬而未决的争论

阿里斯托芬刻画的苏格拉底形象表明，哲学只会望着天空发呆。阿里斯托芬批评哲学，其本身从具体的生活现实中抽象出来，却无视人的局限性。如果人感知不到现实及其局限性，【148】就会认为自己可以获得绝对自由，并为之付出努力，最终带来的却是不义和悲剧。在这位喜剧诗人看来，哲学既是对绝对自由的最高渴望，又是促使人产生这些渴望的原因。阿里斯托芬最终将哲学作为取笑的对象来化解其危险倾向。相反，苏格拉底在《王制》中提出，哲学意识到人追求绝对完美、否认局限性的危险。并且，柏拉图坚信，阿里斯托芬归咎于哲学或智慧的危险欲望其实是由政治生活本身所导致。在《王制》中，我们目睹了渴望正义、试图建立绝对善的政治共同体如何产生了不良后果，而阿里

斯托芬则将之归咎于哲学。不是哲学本身，当然更不是苏格拉底的哲学，导致思想所走向抽象，而是定位于数学的哲学在利用固有的抽象特征来满足人的政治欲望。

在柏拉图看来，与统治言辞中的城邦的哲学相反，苏格拉底的哲学能够使人克服对完美和抽象正义的欲望，不再拒绝接受局限性。因为苏格拉底探讨了灵魂的复杂性，不同部分构成灵魂，并且致使人不可能找到完美、永恒的结构。阿里斯托芬嘲讽渴求绝对的人们，希望借此节制其欲望，而苏格拉底却尽力探究到这种欲望的根源；他告诉人们，认识人的不完满要比以嘲讽反对欲望来得高明，这更能让人节制欲望，而且能够实现人的最大潜力。知识是人类的卓越所取得的成就，而阿里斯托芬的讥讽却意在消解这种卓越。

与《云》中苏格拉底的科学不同，苏格拉底的政治哲学探索人性，它发现，人类生活中充满紧张和复杂，并且人类试图克服这些。接受还是否认人的复杂性，去认识人的不完满，还是采取行动，赋予人秩序和结构，或者说赋予人的生活以整全，人在其间摇摆不定。柏拉图以苏格拉底及其对话者在对话中建立的城邦为例，对上述选择中的后者做出解释，这也是《王制》的中心所在。这个城邦也是柏拉图明确解答正义之善以及最好的政制等问题的一次尝试。但更重要的是，《王制》以及苏格拉底的政治哲学最终都未找到答案，这种茫然置疑了人强行规定秩序的合法性。【149】在卷一的无答案对话以及重返苏格拉底视角的最后三卷中，我们领略了《王制》的这一面。在这几卷中，苏格拉底指出，人类的复杂性使其一致性不可能实现，甚至让人对一致性心生反感。《王制》描述了人所具有的相反倾向，我们懂得了，人处于分裂之中：他必然不完满，但又渴望整全；不可避免作为具有独特性的个体，但又向往共同体，他既富有激情，又充满爱欲。

然而，苏格拉底与其对话者形成的共同体却将这些相反的倾向结合在一起，这个共同体既有共同目标又允许多样性存在。显

而易见，苏格拉底组织对话，引导讨论，使之连贯有序，是他将众人团结为共同体。苏格拉底与言辞城邦中勇敢的护卫者相似，他们都维护着一个共同体的秩序。但苏格拉底的控制从来不是绝对的，其对话者的意见和关注点也影响着对话。苏格拉底式的对话立足于对话者的不同特点，因为不同的人观点各异，可以使讨论更加详尽全面。苏格拉底的爱欲（ἔρος）不仅区别不同个性的人，而且让他们各得其所。苏格拉底式的共同体是一个异质共同体，与《王制》描述的政治相比——不管是言辞中的城邦还是堕落的城邦，这个共同体能够同时满足格劳孔和阿得曼托斯的要求。①

《王制》对政治的解释——言辞中的城邦及其堕落——并未给出任何理由，让我们希望这个苏格拉底式的共同体可以成为政治共同体的模型。并且，苏格拉底掌控的这个共同体要探究的是政治固有的困境。苏格拉底的政治哲学以及《王制》都未给政治行动提供实际的引导，人们依然是不知所终。政治行动将导致言

---

① 与苏格拉底的共同体类似，柏拉图的对话也构成了一个异质整体。相对于未记录下来的苏格拉底的对话而言，一件书写下来的作品具有相对的永久性，而且作者对其作品人物的控制要比苏格拉底对其【221】对话者的掌握更容易，鉴于此，柏拉图的对话形成的整体比苏格拉底的共同体更具“政治性”。在平衡激情和爱欲两者时，柏拉图的对话（dialogue）更重视激情，苏格拉底的交谈（conversation）更重视爱欲。尽管以上因素表明柏拉图比苏格拉底更接近阿里斯托芬，特别是柏拉图也留下作品传世（见《云》，530－32），但这并不意味着，就普通意义而言，柏拉图的对话提供了一个更具政治性的方案；也未表明，对于阿里斯托芬而言，柏拉图关于政治生活局限性的对话要比苏格拉底关于相同话题的谈话更容易接受。关于苏格拉底与柏拉图之间的差异，立论的基础是，柏拉图本人的写作在《斐德若》中也面临着苏格拉底对书写的批评，参见拙著《〈王制〉的两种选择：哲人王与苏格拉底》，前揭，页270－71；及Joseph Cropsey，《柏拉图的斐德若和柏拉图的苏格拉底》（*Plato's Phaedrus and Plato's Socrates*），*Polital Philosophy and the Issues of Politics*，Chicago：The University of Chicago Press，1977，页231－251。

辟中的城邦特有的专制，但是不采取政治行动，人的政治生活就会堕落而终于残酷。在《王制》中，柏拉图并未给出值得人们关注并效忠的高贵政制。人最好的生活方式并不是政治生活；而是哲学探究，检审给生活和行动带来诸多问题的二分（dichotomies）。[①] 针对阿里斯托芬对苏格拉底的批评，苏格拉底的政治哲学并不是一个有力的回应。甚至这种哲学过于抽象。如果人置身困惑（ἀπορία）当中，无异于让人身处"云中"。也许正是基于这一原因，【150】在描述苏格拉底时，阿里斯托芬并未区分研究自然的前苏格拉底式的苏格拉底与探讨道德和政治问题的政治哲学家。在他看来，不管是自然哲学还是政治哲学，都将人从其家庭、政治共同体——概括来讲——从人必须生活于其中的具体或"尘世"背景中隔离出来。[②]

---

① 柏拉图在《法义》中从另外一个不同的角度探讨这些二分。其中，他描绘了一位老人（雅典陌生人），给两个即将建立一个政治共同体的年轻人出谋划策。这部作品的根本目的不是指导政治实践，而是探索哲学的善与政治的善之间的紧张关系。Pangle 对此的论述非常恰当，"从《法义》的开篇到结尾，我们……从未忽略过同一的善的问题，更概括来讲，即理念（ideas）的问题，一和多的问题，正如在善的理念（idea）问题中所举的例证一样"（《义疏》，前揭，页 388）。柏拉图暗示，《法义》并没有借对话的最后一幕来解决问题。当未来的城邦创建者们邀请雅典陌生人留下来参与创建现实的城邦时，异乡人以沉默表示了拒绝。在 Pangle 看来，对话结尾说明，哲人与城邦、善的各部分之间的紧张并没有得到克服，页 509。

② 有些人称阿里斯托芬对苏格拉底的描述存在偏见，而 Nussbaum 则为其辩护。这些评论家认为，阿里斯托芬将苏格拉底混同于当时的自然哲学家和智术师，并未考虑到苏格拉底对道德和政治所作的哲学思考。Nussbaum 表示，《云》中的苏格拉底与柏拉图的苏格拉底存在基本的相似之处（至少是在柏拉图的早期对话中）：例如，他们都具有理智主义（intellectualism）倾向，通过追求理性来削弱传统的道德价值，但并未将价值破坏后归入恰当的位置，教育或谈话中他们都使用归谬法，引出他人观念中的矛盾（《阿里斯托芬和苏格拉底论习得实践智慧》，前揭，页 50－79）。Nussbaum 的论述解释了施特劳斯提出的困惑：尼采如何将"阿里斯托芬"对年轻苏格拉底的

《王制》指出知识之于政治行动的危险性，而不是说明知识可以提供给政治有益的指导，[①]因此，阿里斯托芬一定会对其感到不满。只要除此之外知识不能带来更多的利益，他就可能会问，与喜剧有意提倡的遗忘相比，为什么知识对人类更有裨益？虽然通达事理也许是人的美德之一，但同样也可以如此评价行动，人通过行动与他人协调，在家庭和政治共同体得到最大限度的快乐。如果行动导致柏拉图预言的悲剧，那么更加有益于人的就不是劝阻行动的知识，而是允许人们行动的笑声，因为它可以缓和那些悲剧的后果。毕竟，阿里斯托芬想让人忘掉的不是行动的悲剧后果，而是导致悲剧发生的欲望。对于苏格拉底和柏拉图而言，后一种遗忘要比前一种更加否定人性。他们认为，最好的生活在于对知识的追求。通过了解追求完美可能造成的危险，人能够避免这种追求引发的悲剧。在柏拉图看来，即便存在危险，追求完美也要好过视而不见和自我满足地停滞不前，但阿里斯托芬的喜剧却鼓励盲目和自满。尽管言辞中的城邦是极好的城邦，《王制》中并未认为其比僭主生活粗俗的享乐主义更为高贵。阿里斯托芬的喜剧与柏拉图的政治哲学之间的争论依然没有结果。

亚里士多德在自己的政治学中提出思想与政治的关系问题，其政治学表明，哲学能够指导行动。因此，他回答了阿里斯托芬与柏拉图意见分歧的问题。亚里士多德认为，人能够获得促成行动的知识，由思想指导的行动才最富成效。只要柏拉图提出的最为重要的二分（dichotomies）达成某种政治平衡或和谐，亚里士多德的上述论断就能成立。这就是亚里士多德政治学取得的成就。它表明，一致性承认多样性，自然为人的选择留有余地，组成政治共同体的各个独立部分能够推动城邦变化的发生。【151】亚里

（接上页）批评运用得像【222】是对柏拉图的苏格拉底的批评（《苏格拉底与阿里斯托芬》，前揭，页8，见 Nussbaum，页65）。

① 布鲁姆也认为，《王制》让人离开政治生活，但他的理由不同，见《义疏》，前揭，页415。

士多德政治学的上述特点在其《政治学》卷二中尤为明显，在这一卷中，亚里士多德批评了苏格拉底及其对政治的理解。亚里士多德教导人们，通过选择和行动，能够防止其政治生活滑向言辞城邦的极端，避免紧随言辞中的城邦之后的堕落。亚里士多德并不否认，哲学与政治，或思想与行动之间存在某种紧张，但他相信，紧张可以促成二者之间的利益同盟。因此，他的主要政治作品是提供实践指导的政治论文，而不是一篇没有答案的对话。

第三部分　政治学：亚里士多德的成就
（《政治学》卷二）

引　言

【153】亚里士多德认同柏拉图回应阿里斯托芬时的主要观点——哲学本身应该关注生活。例如，亚里士多德在《伦理学》中提到，他本人正在阐述的即“有关人类事务的哲学”（《尼各马科伦理学》，1181b15－16）。正如苏格拉底和柏拉图，亚里士多德也谈及人的潜力和局限性、正义的内涵、正义与人所向往的其他善好之间的关系（《尼各马科伦理学》，1155a22－32），乃至哲学与城邦的冲突（《尼各马科伦理学》，1177a12－1179a31；《政治学》1323a14－1325b33）。在他看来，柏拉图的苏格拉底所探究的问题乃人类面对的根本问题。柏拉图的政治哲学为亚里士多德的政治思想提供了背景，为之提出了需要探讨的问题。

尽管亚里士多德从柏拉图那里受益良多，并且二者的思想颇为相似，但是亚里士多德仍将自己的政治学（political science）视为对柏拉图政治哲学的修正。[①] 他吸收了柏拉图提出的问题，但给出了柏拉图并未给出的答案。亚里士多德的政治学概念本身即是前所未有的贡献。πολιτικη我们译作政治学，它也含有政治行动

① 如果不作特别说明，第三部分圆括号中引用的都是亚里士多德的《政治学》。

的意思。① 亚里士多德使用的“政治学”包括两种含义，既指关于政治的知识，也指建立优良的政治共同体的行动，既针对理解，【154】也针对行动。亚里士多德说，政治学的目标不仅是“沉思”和“认知”，还有“行动”（《尼各马科伦理学》，1179b1－2）。因此，πολιτικη也可译作“政治技艺（statesmanship）”。②

亚里士多德以一种柏拉图所未曾有的方式将思想与政治结合起来。《王制》告诉我们，思想与行动之间的二分及其紧张关系使行动难以达成，导致政治或滑向言辞中的城邦式的同一，或以混乱无序告终，最好的哲学思考的就是这紧张与二分。相反，亚里士多德则认为，哲学在实践中付诸应用，便可以最清楚地意识到人类生活的复杂性和局限性（见1264a6），政治接受哲学引导，就可以扭转方向，脱离其危险的极端（见1282b21及以下）。苏格拉底对人类事务进行哲学探究，建立了政治哲学，而亚里士多德以哲学指导政治行动，建立了政治学。

彻底理解亚里士多德的政治学，需要深入研究其所有作品才能做到，但探讨《政治学》第二卷，能够让我们了解其政治学的大致方向。在第二卷中，亚里士多德列举了曾经存在过的最佳政治体制，同时考察了其他政治思想家有关建立政治共同体的最佳方案的建议。他指出，最佳建议和最佳政制皆存在纰漏，这是亚里士多德建立其政治学的理论基础；以此为依据，他批评古往今来的思想和体制，建立了自己的政治学。

虽然亚里士多德也讨论了其他思想家的方案，但他对柏拉图《王制》的批评最为详尽。因此《政治学》第二卷包含着亚里士多德对苏格拉底的回应。正如我们所见，亚里士多德批评

---

① 该词是形容词形式，而亚里士多德用作名词。这个词的性属（gender）使其既可以指科学或知识（ἐπιστήμη）也可以指行动（πρᾶξις）。

② 见R. G. Mulgan的《亚里士多德的政治理论》（*Aristotle's Political Theory*），Oxford：Oxford University Press，1977，页8。

苏格拉底在某些方面与阿里斯托芬相似。通过批评苏格拉底，亚里士多德提出阿里斯托芬与柏拉图就苏格拉底问题的争论以及哲学有何特点的问题。亚里士多德的政治学将哲学引向政治实践，不露声色地捍卫了阿里斯托芬所批评的哲学和柏拉图所批评的政治。

亚里士多德批评言辞中的城邦，主要缘于其过于统一，意识不到家庭的独立性，或者说，不懂得个体之间的特定关系有何价值。苏格拉底和柏拉图都会认为这是言辞中的城邦的不足，但他们【155】同时会认为，这些不足由城邦本身造成。与之相反，亚里士多德提出有关政治的观点则不同，认为城邦由不同部分组成。在亚里士多德看来，不仅应该允许甚至是需要存在家庭和特定人际关系。因此，亚里士多德批评柏拉图，不是象表面看到的那样主要针对柏拉图未能重视多样性的存在，而是因为柏拉图未认识到政治可以容纳多样性，并且事实上也必然如此。按照亚里士多德的观点，苏格拉底和柏拉图都未充分认识政治的这一潜力。因此，他并不认为《王制》城邦的过于一致是由于政治固有的倾向所致，而是将之归咎于苏格拉底和柏拉图未能理解政治生活。

亚里士多德讨论了苏格拉底和柏拉图以及法勒亚、希朴达摩提出的政治建议。他说，包括苏格拉底和柏拉图在内的所有人的建议都是由未曾亲身参与过现实政治的人提出的（1273b28－30）。这些建议并非基于行动或实践，而是出自抽象的理性。亚里士多德指出理性的错误，表明他与阿里斯托芬相同，都认为思想可以损害政治生活。在第二卷的第二部分，亚里士多德分析了古今既存过的、公认最好的政体。他围绕思想与行动的主题——人的政治思想以及发生的政治事件——组织第二卷的内容。亚里士多德表明，最优良的现实政体也各有瑕疵；例如，有的缺乏内聚力或同一性，有的不够稳定，有的则没有高贵的目标。以上缺点的存在，是由于其政体未能得到政治学或政治技艺的恰当引导。这些

政体产生于偶然，而非选择的结果。① 它们需要可以使之避免危险思想的指引，亚里士多德将其危险归咎于前人的思想。亚里士多德承认，哲学能够导致非常危险的抽象，但他仍然提出，“关于人类事务”的哲学应该引导政治生活。他与阿里斯托芬之间的分歧远比二者共同点更为根本。

亚里士多德对现实政体的分析补充了他对政治方案的批评。一方面，他批评过去有关政治的理论推导未能充分意识自身需要适应现实世界的不同状况。另一方面，他也批评现实中的优良政体【156】并未得到思想的充分引导。亚里士多德简要列举了立法者及其功绩后，非常妥帖地结束了第二卷。在亚里士多德的分析中，以往的思想和行动是分离的，而立法者将二者结合在一起。

因此，《政治学》第二卷提出了思想与行动的关系问题，这也是柏拉图与阿里斯托芬争论的焦点。从两个方面我们可以看出，亚里士多德并不认同柏拉图的观点。其一，他明确批评《王制》，认为柏拉图不理解政治共同体的本质。第二，则是含蓄的批评，这种批评贯穿卷二讨论其他政治方案及现实政制的始终，认为哲学和政治仍有未得到充分发展的潜力，而柏拉图并未意识到这些潜力的存在。只有政治与哲学能够合作，其潜力才能得到发展。但是，只要人们认为二者间存在不可避免的冲突，合作就根本不可能实现。阿里斯托芬与柏拉图都提出哲学与政治间的冲突，虽然他们对冲突的形式及含义持有不同意见。他们之间的争论妨碍了政治学的建立，而亚里士多德正以建立政治学为己任。

亚里士多德批评过往的政治思想，讨论名声甚佳的现实政体，在卷二结尾列举了立法者名单，接下来我将就此进行分析。亚里士多德提出，研究历史中的思想和事件，目的是要确立人们对

① 当然，这些政体的某些缺点也是错误选择的结果，换言之，其选择未经成熟的思考，也未加正确的经验指导。在亚里士多德看来，缺乏思想或经验而做出这类选择进一步说明，偶然性对人类事务的支配。

"差异"的需要(1260b34)。亚里士多德的政治学不同以往，它指正了旧的政治思想和行动中的缺陷，《政治学》第二卷是了解其政治思想精粹的良好起点。①

亚里士多德批评苏格拉底和柏拉图

在第二卷的第一部分，亚里士多德分析了先贤提出的最佳政制的方案。虽然他讨论了法勒亚和希朴达摩的思想，但最为关注的还是苏格拉底在《王制》中的方案。他的批评集中在共产制度上，因为这个例子可以说明，《王制》的政治设想是错误的。

【157】亚里士多德在讨论的开端提出，苏格拉底建立共产制的目的在于使城邦达到最大限度的一致。以过度的一致为目标是错误的，因为它抹杀了个体之间的差别，而任何城邦都由彼此不同的个体组成。与苏格拉底相反，亚里士多德认为，城邦不应该是同质性的，必然由多样性构成。要让城邦彻底整齐划一，无异于毁灭城邦。*倘若城邦变得越来越接近苏格拉底意义上的一致*，它就越与个人相似，"因为(就一致性而论)，家庭胜过城邦，而个人又胜过家庭"(1261a21)。亚里士多德暗示，一个人尚不能完全一致，更不用说一个城邦。如果一位统治者如苏格拉底所言

---

① 有关《政治学》第二卷的详细评论少之又少，但还是有下列文章：Saxonhouse,《家庭、国家和统一体：亚里士多德论苏格拉底的妇女共有制》，Polity，第15期，1982年冬季刊，页202-19；Darrell Dobbs，《亚里士多德的反共产制》(*Aristotle's Anticommunism*)，*American Journal of Political Science*，第29期，1985年2月，页29-46；Nussbaum，《羞耻、独立和政治统一体：亚里士多德评柏拉图》(*Shame*, *Separateness*, *and Political Unity*: *Aristotole's Criticism of Plato*)，*Essays on Aristotle's Ethics*，Amelie O. Rorty，University of California Press，1981。但所有这些作者都只分析了第二卷的开头——亚里士多德对柏拉图的批评。如Saxonhouse所言，"对亚里士多德《政治学》的分析大部分都忽视了其第二卷"(页209，注15)。

使城邦达到一致，他就要把一种人为的一致强加于城邦，限制各个部分的发展，强迫其趋向同一。

何为苏格拉底排斥的城邦多样性？什么又是城邦的组成部分？在《政治学》第一卷中，亚里士多德指出，城邦的起源与人的划分有关：主人和奴隶结合为了共同保全；男人和女人结合为了生息繁衍。以上关系连同父母与孩子的关系构成家庭，城邦又由家庭发展而成（1252a26－31）。凡是“凭理智遇事能有远见的”，往往成为主人；而奴隶则与人的灵魂、身体当中的身体相似——身强力壮，可以执行主人安排的任务。城邦建立的基础是，头脑与身体、男人与女人之间存在差异，例如，女人具有不同于男人的特有的美德（1260a20－31）。①

苏格拉底与亚里士多德不同，他在《王制》中提出城邦并非源于家庭而是源于工匠，工匠们共同为人们提供生活必需品（《王制》，369b 及以下）。苏格拉底绕开了家庭，这样就把人们之间因为身体而产生的差异抽象出来。正如我们所见，在解释妇女儿童共有时，苏格拉底称男女之间的身体差别并不比秃头与长发者的差别更大（《王制》，454c；455a－b）。苏格拉底忽略了男女的身体差异，同样也忽略了父母与子女之间的相似。正如亚里士多德指出的，倘若言辞中的城邦里子女与父母能够认出彼此，共产制便无法实施（1262a14－24）。城邦的共产制的前提条件是，子女【158】与父母毫无相似之处。生活在共产制度中的人似乎并非由他们父母身体孕育产生，就像城邦本身并非源于家庭一样。与城邦源于工匠而非家庭的说法相一致的是，城邦高贵的谎言告诉人们，大地是他们的母亲和保姆，所有人都由大地生育和抚养。与亚里士多德不同，苏格拉底不认为城邦由家庭组成。

---

① Saxonhouse 认为，“通过保留家庭，亚里士多德同样也在试图保留城邦各组成部分的多样性，其中包含男女之间身体的差异”（《家庭、国家和统一体：亚里士多德论苏格拉底的妇女共有制》，前揭，页 203）。

《王制》否认自然差异，就是认为人无所不能，否认了人的局限。例如，人生于家庭，这应该可以告诉他，人不可能完全超越自身特定、偶然的存在。亚里士多德认为，政治应该认识到并保留自然多样性，而这种多样性可以制约阿里斯托芬所批评的人追求抽象的倾向。但是，亚里士多德的政治所基于的多样性并不仅仅起到限制或约束的作用。人作为特殊、偶然的存在，是其成长发展的条件。人与人之间的差异以身体最为明显，随着练习说话、进行推理，做选择以及与他人建立关系，人成熟起来，其性格差异也变得越发明显。能把人区分开并使之具有鲜明个性的那些东西要得到发展，就必须赋之以一定自由。《王制》的城邦否认自然的多样性，它不仅取消了人与生俱来的局限性，并且排斥人固有的复杂可能性。① 在亚里士多德看来，自然要比《王制》的城邦更封闭也更开放。

亚里士多德批评《王制》，因为它将抑制人多种发展可能性的差别强加于人。正如他指出的，没有人天生是鞋匠（1260b2－3）。虽然人只有一项工作可做时，他可以做得更加出色，但是，并非大自然只赋予人从事一项工作的能力。② 自然也从未只将人划分为统治者与被统治者。虽然永远由同一位统治者统治对城邦

---

① 见亚里士多德在《形而上学》中对自然的不同意义的讨论（1014b－15a）。笔者分析《政治学》第一卷时，讨论了亚里士多德所理解的自然的复杂性【223】（《奴役、收获与善的生活：亚里士多德政治学导言》[The Good Life, Slavery, and Acquisition: Aristotle's Introduction to Politics], *Interpretation*，第11期，1983年5月，页171－83）。

② 在《政治学》第四卷中讨论城邦的各组成部分时，亚里士多德将城邦职业必要的多样性与贫富之间的差别进行对比。虽然"同一些人，他们既是士兵，又做农民，还同时做工匠，大家都以为自己有些才能，能够担任大部分公职，但同是这些人，却不可能既是富人又是穷人"（1291b3－7）。然而，亚里士多德在此甚至质疑了他后来分析中间阶层政体时的阶层划分。在那种政体中，中产阶层的人掌权，在某种意义上讲，中产者既是穷人又是富人（1295b1－96a20）。

而言更为有利，但这在自由平等者的城邦中绝不可能。自由平等的人们应该轮流统治（1261a32 - b6）。言辞中的城邦里，不同阶层及不同工匠之间的确也存在差别，但这并非亚里士多德寻求的可以指导政治生活的自然差别。① 不同工匠、不同阶层之间的差别不仅不能像身体差别那样表明人们的自然局限，还阻碍人的自然能力的发展，因为人被限制只从事一项工作。此外，《王制》城邦中的差别告诉人们，每人只有【159】一门技艺且只属于一个阶层，所有人都与他人截然不同，因此，城邦中的人们被彼此分离开来。在亚里士多德看来，政治共同体正因为这些所谓的根本差别而无法实现。②《王制》的共产制所设想的人与人的一致性太多，而其人为的阶层划分所设想的人与人的差别又过大。这两个谬误都否认人性的复杂以及亚里士多德政治学所关心的亲缘关系。

与《王制》城邦中的统治相比，亚里士多德将人们轮流执政的体制命名为"共和政体（Political rule）"（1259b1 - 7，1261a31 - b6，1287a17 - 18）。这种统治最适合政治生活，也是最佳政治生活的特点。亚里士多德将共和政体区别于主人对奴隶的专制，甚至区别于父亲对子女的父权。共和政体针对平等者，尽管不是绝对平等，但绝不会像主人之于奴隶、父亲之于子女之间那样不

---

① 苏格拉底本人也暗示出这些区分的人为痕迹。至少，他提出一人一职模式的理论基础中，这种模式的作用以及人们天生如此的两种原因的分量相当（《王制》，370b）。至于维持城邦所必需的各个阶层，是神的安排（《王制》，415a）。

②《王制》城邦的确存在这些差别，所以有些学者断言，亚里士多德批评城邦同质性有失公允。见 W. D. Ross，《亚里士多德》（*Aristotle*），London：Methuen，1964，页 244；Mulgan，《亚里士多德的政治理论》，前揭，页 29。但这些差别不像同质性那样重要。Ernest Barker 表示支持亚里士多德批评《王制》的城邦缺乏多样性时提出，较低的那个阶层从视线中消失了，而另外两个阶层在"一种整齐划一的城邦生活中"也丧失了区别（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，前揭，页 403）。不管共产体制是否仅限于城邦的上层，这一体制还是揭示出了城邦的本质特点。

平等。[1] 正因为共和政体是在大体平等的人中实施，所以统治者与被统治者的角色要轮流更替。因而，统治者或政治家承认其统治对象的独立性，因为只是“轮到”他统治那些人。亚里士多德使用的“轮流”一词也可以译为“部分地”。但他也许是指，政治家实际上要让位于按次序理应轮到的人，[2] 共和政体并不必然要求统治者与被统治者位置互换。轮流统治与被统治也许意味着，统治者意识到了统治对象的独立性。因此，治人者也治于人——统治者的统治只是“部分的”，并非完全统治，他们受限于统治对象的愿望与意见，对此统治者做出选择和采取行动时必须予以考虑。奴隶从属于主人，孩子有赖于父亲（只要他还是孩子），在此意义上，被统治者也并非独立于政治家之外。[3] 由于人在城

---

① Mulgan 持相同的意见，为支持这一论点，他引用了亚里士多德在《伦理学》中的话，“只有人们是‘自由的，并且达到数学比例上的平等’，政治的公正才能建立起来”（《尼各马科伦理学》，1134a26－28），《亚里士多德的政治理论》，前揭，页37。Mulgan 认为，“如果能实现比例上的平等，参与统治人皆有份儿（share）；这已足以区分‘共和政体’与‘君主政体’，因为在君主统治中的统治对象根本无权参与统治”（页37）。

② 人们通常这样解释共和政体。见 Mulgan，《亚里士多德的政治理论》，前揭，页36。

③ 虽然亚里士多德认为丈夫对妻子的统治属于共和政体（1259a41），但他又断言，丈夫终身统治着妻子（1259b9）。如果认同共和政体是统治者与被统治者交替执政的普遍观点，【224】就无法解释以上这段话。我对共和政体的解释可以解决这个问题。丈夫对妻子具有权威，但承认妻子的独立性，因此妻子与丈夫之间的差别有益于丈夫的支配和管理。丈夫也“轮流”或“部分地”由妻子管理支配。与此理相通，亚里士多德称“灵魂（或‘理性部分’）以政治家或君王的权威，而不是以专制的方式，统治着情欲”（1254b4－8）。理性既引导欲望，又被欲望引导，这合乎情理。在《尼各马科伦理学》中，亚里士多德将“选择”定义为“欲望理性”或“理性欲望”（《尼各马科伦理学》，1139b5－6）。最理想的状况是，理性和欲望达成某种合作，推动人的行动。在《王制》对灵魂的分析中，共和政体的概念根本不存在，更不会有理性与欲望的轮流统治。

邦中是独立的，所以政治家不能够、实际上也不应该完全控制城邦事务。如果某城邦实现了共和政体，这个城邦就由形形色色的人构成，他们的选择、行为和意见皆对政治生活产生影响。《王制》的城邦认识不到城邦各组成部分的独立性，所以它就不会建立共和政体。①

在亚里士多德看来，苏格拉底的错误就在于，他不仅认为城邦应该追求最大限度的同一，并且还以为这种一致性可能实现。其实，共产制度并非实现【160】一致性的良好途径。如果人们都认为一件东西是“我的”，就会你争我夺试图据为己有；相反，如果如苏格拉底所愿，所有人真的都可以对同一件东西说“是我的”，就意味着它“属于我也属于其他任何人”，人们绝不会在意任何属于所有人的东西。“人们关心自己的所有，而忽视公共的一切”（1261b33－35）。共产制使得人们不再拥有任何属于自己的东西。亚里士多德更倾向于“现世城邦中”的那种方式：同一个人，某人称之为儿子，另一个人则称之为侄子，人们根据不同关系赋予他不同的名称（1262a9－14），了解一个人，就要借助其血

---

① 亚里士多德指出，柏拉图未认识到共和政体在政治中的重要性，他甚至在《政治学》第一卷的开头强调了这一事实。当时他提到，有人认为，政治家、君主、家长和奴隶主统治的性质相同，这种观点是一种谬误，没有认识到这些关系最终目的不同；照以上说法，一个大家庭与一个小城邦就没有了实质差异（1252a8－14）。评论家们一致同意，亚里士多德在此暗指柏拉图。如Barker引用了《政治家》（statesman）中的话说，“柏拉图将家政管理与国家治理混为一谈”（《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，页357）。但是，像亚里士多德那样，总是针对《王制》来说明道理似乎也不妥。哲人王不仅统治着相互视为家人的民众，而且他与民众的关系是亚里士多德所描述的奴隶主与奴隶的关系。哲人王具有理性能力，而民众却没有（《政治学》，1252a32－34），城邦不允许他们做任何独立的判断。Nussbaum对言辞中的城邦暗含的奴役所做的解释非常精彩。她认为，哲人对非哲人的统治类似亚里士多德描述的奴隶主对奴隶的统治（《羞耻、独立和政治统一体：亚里士多德评柏拉图》，页413）。

缘、婚姻或者政治等各种特定关系，这些关系或者出于既有的血亲，或者出于自身的选择。

亚里士多德强调人与父母间的神圣关系。如果像《王制》中城邦中的情形，人们不知何人是自己的父母，就无法避免自身某些罪恶冒犯了父母（1262a28－32）。然而，从城邦的角度来看，既然所有年长公民都被视为父母，子女的孝顺将保证他们不受罪恶的侵害。对此观点，亚里士多德表示反对，认为自然关系非常重要，而《王制》的共产制度恰恰忽略了这一事实，反而认为联系人们的只有城邦所人为规定的关系。

《王制》中的城邦忽略人与父母的关系，同样，它还试图通过共产制度规定友谊，从而使人丧失个性。亚里士多德说，这种友谊就像柏拉图的《会饮》中阿里斯托芬描述的友谊，两个情侣儿渴望合为一体。在亚里士多德看来，"这样的结合中，他们不再作为两个独立的个体存在，两个人，或者至少其中一个在结合体中会失去自我"（1262b13－14）。讨论财产共有时，亚里士多德再次举例说明友谊的问题。他建议，立法者不要提倡大家共同拥有财物，而是通过化公民为朋友，鼓励财产公用（1262a39－40）。朋友们选择财产公用而私有。拥有属于自己的东西可以让人获得一种难以言传的快乐（1263a41－42）。此外，资助朋友、来访者和伙伴，也会令人愉悦无比，但其前提却是拥有私产（1263b5－7）。人要有属于自己的东西与朋友分享，这样，每个人都不会丧失个人独有的身份，因为朋友们公用的财物属于每个个体拥有。【161】与亚里士多德所描述的城邦公民一样，朋友也构成异质整体。

私有财产不仅使友谊可能存在，还有助于实现节制及慷慨的美德（1263b8－13）。节制是适当克制对不属于自己的东西的欲望，而慷慨则是与他人分享自己的东西。因此，这些美德在实践中设定了自己之物与他人之物的区分。节制之人，会克制将他人之物据为己有的冲动。慷慨之人，乐善好施，不会将所有东西都

留着来满足己需。① 同友谊本身相似，人践行这些美德也表明，他拥有自由。并非消除了人作为特定存在的局限性，人就能获得自由，自由得于自制和慷慨，得于尊重他人所有以及适当与他人分享自己的东西。

亚里士多德进一步论证，倘若共产制度确属一项优秀的创见，也许早就被前贤发现（1264a2 -4）。他的意思是，言辞中的城邦未充分思考世间发生之事。苏格拉底提出的体制并非基于史实，而是从正在形成的事物中推理出抽象的善。亚里士多德接下来表明的观点是，如果我们能在“史实”中找到苏格拉底政体的原型，其方案的价值将不证自明（1264a6）。苏格拉底本应将思想引向行动以检验其利害真伪。

若在实践中考察苏格拉底的城邦，人们就会发现城邦各个部分均具有破坏力量，而这些部分又是城邦必不可少的。苏格拉底在追求城邦一致性时并未注意到这些，但在亚里士多德看来，不同的组成部分威胁着城邦，也许最终会使之分崩离析。军人阶层，即那些“勇敢尚武的人”不会容忍受治于他人（1264b9）。《王制》的城邦中最底层的成员“也许要比其他一些城邦的希洛人、农奴和奴隶更加自负，更难以治理”（1264a34 -35）。苏格拉底并未指出，共产制度是否同样适用于城邦最低阶层。如果适用，就无从区别他们与较高阶层。这样一来，为什么他们应该甘愿受治于人呢？如果不适用，城邦将一分为二，变为相互敌对的两个，因为两阶层间毫无什么共同之处（1264a14 -17）。《王制》的城邦满足不了人们参与统治的自尊或欲望。【162】它似乎只提供了生活必需品。苏格拉底试图建立一个整体，却忽视了这些政体中难以解决的紧张关系。

---

① 在《伦理学》中提到慷慨时，亚里士多德说慷慨在于付出，而不是索取（《尼各马科伦理学》，1120a10 -12）。与索取相对，付出意味着毫无需求。

因此，针对苏格拉底在《王制》中提出的方案，亚里士多德从两个方面加以批评。首先，苏格拉底筹划城邦时没有遭遇任何自然限制：他忽略了家庭、父母与子女身体的相似以及组成城邦必不可少的多样性。同样，在《王制》的城邦中也没有共和政体，因为共和政体要面对被统治者独立性中包含的自然限制。另一方面，当苏格拉底筹划城邦时他将一种人为的一致性强加于人，束缚了人的发展，而人恰恰是通过发展来获得自由。为了使城邦整齐划一，苏格拉底做过了头；他限制一人一职；剥夺了自治中包含的人的独立性；总之，他取消人们的“自我”，或者说使之丧失了在所处关系中或活动中践行美德、从而释放其身体冲动的能力。正如亚里士多德所说，共产制使节制和慷慨不可能存在。苏格拉底的共产制度表明，他既忽视自然限制，又阻碍了人对自然限制的超越。

与《王制》中的政体相比，亚里士多德更倾向于《法义》中的政体，因为后者试图让各阶层在政体中共存且不使之彼此同化，允许家庭存在，财产私有。但是，《法义》中的政体并未给予其组成要素充分空间。例如，它不允许君主政体的要素存在，偏向寡头政体，从而削弱了民主要素（1266a5－8）。因此，它不能将各种要素妥当地纳入政体当中。并且，它也无法处理家庭和私有财产所产生的问题。具体而言，立法者规定了不动产的数量，理由是将土地划分为更小的单位也许会导致贫穷，并最终引发革命。但他对出生率未加限制，想当然地认为人口数量可以保持平稳（1265a4－b2）。因为假定人口不会增长，所以《法义》中的立法者似乎也未意识到，人渴望拥有子女，并且希望将自己的产业分配给子女们以维持他们的生活。如果财产所有者不为年幼的孩子们分配财产，就无异于在培养反叛的一代。对于一个禁止人们继承父产，使人穷困潦倒的政权，没有谁对之能够忠心耿耿。本来限定财产数量是为了避免革命，【163】却因此更容易引发革命。虽然这种政体允许私产和家庭存在，但政体中的一系列措施又表

明，似乎不必应对私产和家庭带来的问题，似乎它们并未真正存在过。如亚里士多德所说的，在某种意义上，《法义》又回溯到了《王制》（1265a2－5）。或许正是因此，亚里士多德认为，《法义》中的政治方案是由苏格拉底提出的（1265a10）。

因此，亚里士多德批评苏格拉底提出的政治方案并未给私人生活留够余地。在亚里士多德看来，苏格拉底的政治思想未能解决私人生活给政治带来的问题，也未能把私人生活之益处融入到政治当中。同《王制》中的阿得曼托斯一样，亚里士多德也认为，言辞中的共产制城邦并不能给予护卫者幸福。但他并未接受苏格拉底给阿得曼托斯的答复，即城邦是一个整体，即便各组成部分不幸福，它也能够幸福。亚里士多德说，城邦的幸福不像数字，即便由奇数相加而得，这个数字仍然可能是偶数。必须全部或大多数，或至少有若干组成部分获得幸福，才能谈到城邦整体幸福与否（1264b16－23）。虽然人是政治动物，并且其幸福有赖于城邦，但人也不应该像《王制》中那样，完全被城邦同化。[①] 苏格拉底提出的政治方案未意识到政治共同体各组成部分的独立性。

亚里士多德对《王制》的批评未提到哲人王体制。他的沉默引出了如下问题，即亚里士多德是否认为这一体制并无可指责之处。[②] 然而，亚里士多德批评《王制》不允许共和政体即是含蓄

① 在《政治学》第七和第八卷中，亚里士多德描述了最理想的政体，他未提到财产或妇女儿童的共有。

② 这一问题由 Saxonhouse 提出（《家庭、国家和统一体：亚里士多德论苏格拉底的妇女共有制》，前揭，页 212，页 219），施特劳斯提出，“既然哲人统治的引入并不是【225】作为正义城邦的组成要素，而只是其实现的途径，那亚里士多德分析《王制》时忽略这一体制就合情合理”（《城邦与人》，前揭，页 122）。我认同 Dobbs 的观点，即施特劳斯的解释并不充分，因为“不管苏格拉底引入（introduce）哲人的初衷是什么，他最终让人不再质疑，城邦实现内在的完美哲人王必不可少”（《亚里士多德反共产制》，前揭，页 33）。

地反对其哲人王体制，哲人王统治城邦民众，就像奴隶主对待奴隶。并且，亚里士多德批评《王制》的共产制度，实质上是在进一步批评其对应的哲学理论。正如我所分析的，数学教育中的哲人喜爱单一的理念，视复杂变化的经验存在为理念的不完美体现，这种哲人最适合统治共产制城邦，该城邦视同一性为自己最大的善，将公民简化为单一的人，其身份完全由公民与城邦的关系来定义。以缺乏多样性为理由批评《王制》的共产制度，其实就是以缺乏异质性为理由批评城邦哲学。① 事实上，亚里士多德在《尼各马科伦理学》卷一中反对柏拉图善的理念时，批评的正是《王制》的哲学（《尼各马科伦理学》，1096a11 - 1097a14）。由于亚里士多德【164】并不将哲学等同于数学，所以他认为《王制》的城邦中没有哲学（1263b40）。

当亚里士多德在《政治学》中批评《王制》时，他反驳的是苏格拉底对政治的描述，而不是他的哲学活动，批评的是其言，而非其行。② 与言辞中的城邦不同，苏格拉底的确意识到个体差异不可或缺，*他努力根据人的性格、潜力和愿望的差异*，来区别对待每个人。柏拉图组织不同人物之间的对话时，同样也意识到

---

① Dobbs 解释，亚里士多德对《王制》哲人王保持沉默，“实则暗中否定了苏格拉底所肯定的（战士城邦与哲人城邦之间的）连续性”。他认为，“亚里士多德忽略了哲人王，恰恰因为在他看来苏格拉底认可的共产制度并不包含对哲人的教育”（《亚里士多德反共产制》，页 34）。Dobbs 的文章价值很大，提出了哲学在言辞中的城邦中的位置问题以及哲学与对话城邦的不能共存。虽然我同意他的以上观点，但我本人与他的立场还存在几处根本的差异。Dobbs 提出，共产制城邦妨碍了哲学所需要的普遍视角，因为其成员过于依附城邦（页 44）。相反，我则认为，恰恰因为共产制城邦的普遍性，妨碍了人们理解苏格拉底哲学思考所揭示出的复杂性。我认同共产制阻碍苏格拉底哲学的追求的观点，但我认为，共产制度需要城邦统治者以数学为导向的哲学的辅助。Dobbs 对此未加区分。

② 亚里士多德认为，苏格拉底的话“非同寻常、充满智慧、富有创见，具有强烈的探究精神”，但并不正确（1265a10 - 12）。

了人们之间的差别。但是，苏格拉底和柏拉图过于强调政治与其哲学活动之间的失衡，以至于不承认城邦能够效仿哲学，可以认识到人的独立性，否认城邦允许存在独立性所暗含的差异和变化。在苏格拉底和柏拉图看来，人通过政治寻求永恒、单一和必然。相反，亚里士多德则认为城邦由差异构成。法勒亚和希朴达摩都提出过政治方案，亚里士多德批评他们时指出，城邦必须要允许个人欲望在城邦中存在，尤其是人与人之间应有所区别的欲望，并且接受由此类欲望引发的城邦生活的变化。

对话中的其他政体

亚里士多德从柏拉图转向了其他的思想家，他们的建议“更接近各邦现行的政体”（1266a33）。法勒亚主张，人们的财产规模应该相等且持久不变，以避免因不平等而造成的冲突。但亚里士多德说，国内冲突不仅由财产不均引发，并且荣誉分配不均亦会导致冲突。法勒亚在其政体中未给渴望荣誉和卓越的人留出位置。其财产均等的方案是苏格拉底共产制度的翻版，只不过不像苏格拉底那样极端，但二者倾向没有差别。法勒亚的政体允许人们拥有私人财产，似乎也就允许个性的存在，但一个人所拥有的又与其他人完全相同。平等带来的是同质性。但人们希望的是，自己因与众不同而得到敬重。人们不仅想成为政体的一分子，而且认为凭自己的功劳理应在政体中拥有一席之地，对政体的威胁不仅来自于前者，更来自后者。亚里士多德说，世间大的罪恶往往不是因为求衣食，免饥寒，而是源于“对【165】必需品之外的欲望”（1267a6－7）。除了衣食之需之外还有更多欲望者，只有两种方式控制自己，要么通过节制的美德，要么转向哲学。法勒亚所提方案只针对希望得到生活必需品的人（126637ff）或者彼此欲望毫无差别的人，对于渴望与众不同者，他的方案并不适合。为了实现天下大同，法勒亚将人化约为最低限度上的相同，即身体需要。

亚里士多德最后列举的创制政体者是希朴达摩。在分析其政治方案前，亚里士多德对希朴达摩本人特别做了一番描述。他的“爱荣誉”使他不同寻常，说得准确一些，他“行为怪诞”（ἄτοπος）。他长发垂肩，配以盛饰，身着便宜而温暖的长袍，不分冬夏地穿着（1267b25－28）。他以矛盾的方式使自己与众不同——配昂贵饰品却穿着便宜的衣服，似乎他也没有什么其他独特方式让自己行为出众。既然以相反的方式展示自己，他似乎缺乏完整性。这或许就是为什么他用采取一种随心所欲的方式来抵制变化，一年四季穿着同一件衣服。他行为“怪诞”，似乎本人也“不合时宜”。他好像不必随着四季的更迭而变化，脱离了自己置身其中、变化万端的自然界。

虽然抵制自然变化，但他的确努力探究“整个自然”（1267b29）。他把发现的某一条规律应用于各种事物，许多方案都以三来划分：他将土地分为三部分，法律分为三个类别，民众分为三个阶层（1267b30－39）。就像他不换衣服来适应季节的变化一样，他也未根据对象的不同调整其规划。他并未发现值得尊重的自然界限，无论是在不同季节之间还是人与人之间，或者是人们制造的事物之间，他均将不同事物视作相同之物对待。希朴达摩规划街衢即犯了这样的错误，他忽视城邦间的差异，不顾事物类别不同，均按照数学原则划分（1267b30－39，1330b22－32）。难怪，“抽象的”希朴达摩全然不知世上发生之事。他提议，战死将士的后代应由公众抚养，并自认为颇具新意。但亚里士多德反应平平，提出雅典和其他城邦早已颁行了此类法令（1268a6－10）。

【166】希朴达摩也提议，对于有利于邦国的各种发明、创见，应该给予荣誉和奖励（1268a7－8）。这一建议引出了关于法律变革的更为重要的问题：是不是有了较好的新法，城邦就应该废弃祖制（1268b26－32）？希朴达摩根据统一的原则规划城邦中的不同事物，规定私人住宅沿对称的街道修建，希朴达摩认为，仅凭理性就能够控制政治的发展或变化。

希朴达摩延续了苏格拉底和法勒亚的观点，认为共同体的基础是理性而非传统。在其理性方案中，未遇到任何自然限制问题，也未意识到，构成共同体的要素中，多样性必不可少。《王制》的城邦忽略身体，乃至人表达其个性的多种方式。既然城邦并不认为人们之间存在自然差异，当差异有益于城邦时，它就创造差异。法勒亚主张财产规模均等，同样是忽略人的差异。希朴达摩规划政治生活时甚至赋予理性更大力量。他假定，政治共同体可以完全是理性的，只要出现更好的法律，法律就可以不断变更。理性统治着人类事务。《王制》的逻辑（logic）导出的是希朴达摩持续变革的建议。

在亚里士多德看来，支持变更法律的人可以提出如下论证，既然其他科学和技艺能够因变革而取得进步，政治同样也应该可以因变革而获益（1268b34－38）。亚里士多德认为政治与其他科学和技艺有所不同。法律与技艺不同，它借助风俗或惯例迫使人们遵守，所以动辄改弦更章会削弱法律的权威（1269a20－25）。他说，人们遵守法律不仅因为他们推导出法律是善的，还因为他们与先辈一样，通过习传获得法律，法律是他们自己的一部分。希朴达摩对待政治的方式表明，似乎政治与其他技艺并无二致，他忽视了祖先习传的作用，总而言之，他将政治生活等同于一种简单的理性秩序。希朴达摩再一次忽视了特定的个体：祖先，其字面意义是“属于一个人父辈的”（τὸ πάτριον），对某个人来讲是特定的，属于个人“所有”。亚里士多德为捍卫家庭和私产反对苏格拉底，在此扩展至为了祖先而反对希朴达摩。

但是，亚里士多德对希朴达摩的批评有所保留。虽然亚里士多德反对那些将政治与【167】技艺不加区分的人，但他提出其他论证支持希朴达摩关于变革的观点，并且后来也未加反驳。① 其

① 那些未必是希朴达摩自己的论证；事实上，上下文表明，那是亚里士多德本人的观点。因为他写道，“涉及到（更为宽泛的问题）”，“我们当作更详细的说明”（1268b30－31）。

中一个论证这样展开：法律必须讲究普遍和概括，而行为却千差万别（1269a11 - 12）。亚里士多德在其他著作中对此作了更加详尽的解释：由于实际发生的“情况不尽其数”，“法律运用普遍性的术语，无法真正囊括全部事实，只能包括事实中的大部分情况”（《修辞学》，I. XIII. 13）。因此，法律无法对其范围内的所有案例都做到公正（justice）。一些案例情况特殊，只有歪曲部分事实后才能纳入某个普遍的类别。因此，亚里士多德提出了公道（equity）的概念——为了在无法纳入普遍规则的情形下实现公正而悬置法律的一种公正（《尼各马科伦理学》，1137a31 - 1138a4；《修辞学》，I. XIII. 12 - 19）。亚里士多德说，公道要优于法律所包含的公正（《尼各马科伦理学》，1137b8 - 11）。[①]

亚里士多德在论述希朴达摩的方案时，只是简要提到法律的缺陷，并未继续强调，然后就迅速转入另一个问题。这意味着亚里士多德不会针对这一批评为法律辩护。但缺陷仍然存在，因为亚里士多德在其他作品中仍以自己的名义提到了这个问题。法律不能适用于所有情形，这一事实表明有必要进行变革。虽然在《伦理学》和《修辞学》中亚里士多德提出公道来修正法律，可以依据具体情况悬置法律，但这并非持续变革法律，在悬置法律和变革法律之间存在细微界限。出现例外情况适用公道时，人们会制订能将例外情况纳入其中的更新更好的法律。没有哪一种普遍表述能完全概括所有的可能性，因为例外情形数不胜数，但法律可以随着时间推移包容越来越多的情况。这意味着，法律及法律背后的政体均处于一种持续而缓慢的变化中。人们将针对出现在千差万殊的行为中的例外情形不断调整法律（1269a11 - 12）。

---

① 在其他语境中，亚里士多德详述过法律的这一内在问题，例如，在他论述优秀的人治好过优秀的法治时。人与法不同，人能够审时度势（1286a8 - 16）。虽然亚里士多德最终选择法治以约束人治（如 1286a17 - 24；1287a33；1287b4 - 8），但他的确提出了公道的概念。

另外还有观点支持修订法律，其理由是古代法律“过于简陋和野蛮”，亚里士多德对此未做答复。在他看来，这种观点源于对“史实（what happens）”的思考（字面意思是思考“事实（deeds）”（1268b38－69a8）。但亚里士多德反对希朴达摩的方案时，并未提到“史实”。直至卷二接下来讨论现实政体一节中，他才转向史实。【168】在那一节他提出，斯巴达政体是基于克里特政体而建立的，但要比克里特政体更完善。在此结论的基础上亚里士多德提出一项普遍原则：“任何事物，总是先前的比较粗疏，后起的更加严整”（1271b24－25）。当亚里士多德最终从人类的政治思想转向历史现实时，他发现了支持变革愿望的理由。

尽管亚里士多德也意识到，在具体事实中，法律需要修正，变革也许会是人们期待的改进，但他对希朴达摩的批评仍然成立。希朴达摩忽略了祖制，不懂得理性在事实面前的局限性。只有人类的智慧改进现存事物，确切地讲，将已经潜在的可能性付诸言行时，变革才是好的（1264a3－5）。希朴达摩理论基于抽象理性，这是亚里士多德批评的主要对象，贯穿于他对政治思想先贤的整个讨论过程中。此种理性在言辞中的城邦的政治中表现得最为鲜明，尤其体现在其共产制度以及哲人的数学教育中。

在亚里士多德批评的三位思想家中，着墨最多的是苏格拉底和《王制》。与法勒亚和希朴达摩相比，苏格拉底更为出色，因为他意识到，在自己创建的言辞中的城邦里理性所具有的危险，并努力以政治哲学来加以纠正。① 但是苏格拉底并未明确表明自己对言辞中城邦的保留意见，并且，对读者来讲，《王制》的政

---

① 亚里士多德以滑稽的措辞来表现希朴达摩的古怪举止，但除了提到苏格拉底的对话“精深、犀利，富于创见”外（1265a10－11），对苏格拉底个人特征未作任何描述。【226】如果亚里士多德想要像嘲笑希朴达摩一样挖苦苏格拉底，他可以轻而易举发现苏格拉底的诸多怪异之处（就像《云》中那样），但显然亚里士多德对苏格拉底敬重有加。

治方案要比苏格拉底行为表现出的意见更容易理解。亚里士多德批评《王制》，反对其对人潜在的危险影响。不管言辞中的城邦制度如何极端，它总会给人留下深刻的印象。然而，人们更有可能接受城邦背后的那套政治理性。受此影响，人们思考政治问题时，会误以为城邦不受其历史、物质条件的限制或其他城邦的影响。法勒亚财产均等的方案即是这种思考方式的例证，希朴达摩的许多提议也是如此。因为这些方案都是基于《王制》关于政治的假设，亚里士多德反对它们也就是在含蓄批评《王制》。当亚里士多德分析现实中存在的政体时——“事实中”的而不是“对话中”的政体——他对《王制》的含蓄批评也在继续，因为苏格拉底并未讨论过现实中的政体。【169】与《王制》的抽象理性不同，亚里士多德本人的政治思想将从历史或者说事实中确定方向。

现实政体

亚里士多德分析了三个名声素著的城邦，斯巴达、克里特和伽太基。每个政体都以不同的方式允许不同阶层参与管理城邦。它们都非常稳定，因为城邦每个阶层都包含在政体之内。例如，斯巴达的监察官（Ephorate）制度，“能够使政体团结一致，因为民众能够参与最高事务的管理，安定平和”（1270b18－20）。最稳定的政体就是那些允许最多民众参与管理的政体，因为参与管理者都“效忠政体”（1268a25），希望它绵延百代（1270b21－23）。① 此外，一个对多样性开放的政体可以吸纳众家之长。伽太基，亚里士多德分析的最后一个现实政体即是如此，它混合了民

① 只要不把人奉为神明或贬为非人，他们就能以某种方式参与到政体当中。亚里士多德发现，将人贬为非人、接着从政治生活中剔除的情况在现实中并不常见。见笔者的《奴役、收获与善的生活：亚里士多德政治学导言》，前揭，页171－83，尤其是页175及181－83。

主和寡头政治中贵族政体的要素（1272b36）。

由于这些政体是从民主到专制等不同元素的混合体，政体某一部分的任何微小变化都可能使平衡的局面向一方或另一方倾斜。例如，斯巴达由于监察官力量增强而从贵族政制发展为民主政制（1270b13－18）。尽管一政体可以因多个组成部分忠于它而长治久安，但也可能由于包含多个活跃的部分而动荡不安——毫无疑问，各部分都想增强自身的实力。任何政体都在稳定与动荡之间起伏变动，因为一个政体想长久存在，就必须在某种程度上由多个阶层构成。最专制的暴政试图将暴君之外的所有人都从政权中剔除，它不仅潜藏着爆发革命的危险，而且在所有政体中，它“最不像一个政体”（1293b30）。寡头政制和民主政制混杂的城邦，亚里士多德直接称之为政体或“波里德亚”（polity）① （1293b34－35），因为它包含了最能体现政体特点的多样性。

政体不同组成部分相互作用，导致政体毫无规律地变动，缺乏方向性和整体性。政体需要政治家引导各组成部分的相互作用，并引导政制的发展方向。缺乏这样的引导，政体中相互冲突的各部分将会基于自身利益决定政治事务的导向。整个城邦的利益则全凭偶然。讨论声誉最佳的三个政体时，【170】亚里士多德指出，迄今为止，人类在很大程度上还未掌握政治生活的总体方向。三个现实政体中，最好的是伽太基，因为它融合了贵族政制要素——选举既基于美德，也基于财富（1273a26－31），并且伽太基不存在邦内冲突（1272b30－33）。但是，伽太基的这些优点似乎都是偶然得之，而不是人有意为之。亚里士多德分析其他两个城邦时都提到了传奇式的创始人，而在讨论伽太基时却未曾提到。伽太基似乎不是人为筹划的产物。分析伽太基时提到过其立法者，亚里士多德批评他忽视了本可以遏制城邦寡头倾向的举措（1273b5－14）。实际上，伽太

---

① “波里德亚”为音译，沿用吴寿彭《政治学》的译法（《政治学》，商务印书馆，1997年）。——译注

基从未得到过立法者的关注。其贵族要素由于得不到立法者的保护而日渐薄弱。虽然伽太基人崇尚美德，却认为拥有财富者才拥有美德。他们认为，穷人不擅长政事，也无暇来参与公务（1273a23-25）。亚里士多德说，“伽太基风气败坏，连最高的职位都沽价而售”（1273a38）。此外，伽太基内部免于纷争，并不是其政治家努力的结果，因为伽太基人碰巧拥有殖民地，可以陆续迁移部分人口到那里（1273b18-24），所以城邦能够转移贫困者，免得他们煽动叛乱，反对有钱阶层。亚里士多德认为，城邦的内部稳定，应该依靠立法者，不能依靠偶尔的运气。如果“厄运”降临，民众也许揭竿而起，届时法律将于事无补（1273b21-24）。

与伽太基相反，斯巴达和克里特均由立法者创立并由他们指引城邦的方向。然而，立法者良好的品性也许同样出于偶然。例如，亚里士多德并未指明，将政体团结在一起的监察官制度应“归功于立法者还是归功于运气”（1270b19-20）。克里特优于斯巴达的地方是，其奴隶非常顺从。虽然亚里士多德最初认为这由于克里特赋予了奴隶一定权利（1264a20-23），但后来他提出，克里特的地理位置及其偶发的外交事件是造成克里特与斯巴达这一差异的原因。① 因此，克里特优于斯巴达之处并非由于管理，而是运气。并且，克里特创始人弥诺斯（Minos）是否存在，亚里士多德持怀疑态度。刚刚开始讨论克里特时，他曾提到了弥诺斯，而后在解释克里特历史时却悄悄将其隐去。②

---

① 克里特的邻国并没有试图挑起克里特奴隶起义，因为它们本国也有奴隶阶层（1269a39-63），只是到了晚近克里特才卷入对外战争（1272b20-23）。

② 最初谈到克里特时，亚里士多德认为它具备“称霸希腊的良好地理位置”，因为它雄踞整个大海。统治一些岛屿并将另外一些作为殖民地。最后，弥诺斯在远征西西里时去世（1271b30-40）。但是亚里士多德关于克里特的定论是，克里特人没有臣属的国外领地，只是到了近年外邦军队才侵入这个海岛（1272 b20-30）。因此，亚里士多德对弥诺斯的事迹，甚至其是否存在都表示怀疑。

【171】分析最佳现实政体时，亚里士多德说明了思想的限度。既然城邦由不同的要素构成，政体将随时间而变化。人无法终止变革。并且，从某种程度而言，变革由超出人类控制能力的因素引起。正如我们所见，亚里士多德强调现实政体发展中偶然性的作用。但是，强调偶然因素并非仅仅为了说明政治技艺的局限，他还要借此继续批评历史中的政治技艺。人类事务之所以被偶然性控制，部分原因是，这些事务未能得到人类远见卓识的指引。

亚里士多德的政治学，旨在教导人们如何维护和改进政体，将偶然性对人类事务的影响降到最低。例如，他解释不同类型的寡头政制和民主政制，说明如何才能通过吸纳彼一政体的要素而使此政体更加稳定、更加公正（1291b14－1293a34；1316b30－1321b3）。实际上，很难区分最不典型的寡头政制与最不典型的民主政制（1293a11－21；1292b25－35）。在亚里士多德看来，了解政体的各组成要素，懂得如何调整各要素间的关系来改进政体，这些都属于政治技艺。如果以不同方式组织各种构成要素，一种政体会不知不觉地转变为另一种政体，其变化无穷无尽。亚里士多德引入了一个混合政体的概念，即共和政体（Polity），富人和穷人均参与管理，在统治中占有一席之地（1279a31－39；1293b38－b20）。[①] 如果组织得当，人们可以将共和政体或看作民主政制，或看作寡头政制，取决于他们认为哪个组成部分至关重要（1294b13－18）。[②] 通过将不同要素融入一个政体——如人口、

---

① 亚里士多德称，那些列举政体形式的人未曾注意过共和政体，因为它并不经常出现。他说柏拉图也忽视了共和政体的存在（1293a40－1293b1）。亚里士多德对共和政体的描述是其政治学特点之一。

② 亚里士多德以斯巴达为例。有人称斯巴达为一个民主政制，因为穷人和富人的孩子都接受同样的教育，并且元老由选举产生，人们都可以担任监察官的职位，元老和监察官是城邦中最高的两个职位。也有人称斯巴达属于寡头政制，因为职位由选举产生，而不是抽签决定，处死和放逐的权力均掌握在少数人手中（1294b18－35）。列举政体的人可能忽略了共和政体，不

财富，甚至是优秀的品性——政治家以“多样性”来组建共同体。

如果政治家不能赋予城邦秩序或凝聚力，政体就会随着不同群体取得优势而在一个或另一个方向间摇摆不定。亚里士多德谈到言辞中的城邦时已指出，脱离行动的思想如何导致专制的异质性。在此，谈到现实政体时，他又表明，未得到思想和政治技艺指导的行动如何滑向失控的变化。如果思想因为行动需要而被限制，其“抽象”倾向将得到纠正，因为，正如亚里士多德所言，行为关注的是具体（1269a11－12；《尼各马科伦理学》，1141b14－23；1143a33－34）。如果政治行动由思想引向一个终点或目标，城邦的各部分将在整体中找到一个位置，所谓整体，【172】就是由立法者赋予的共同目标所统一起来的城邦。如果人们建立城邦并保留其不同要素，思想和行动就能相互修正：行为纠正思想的同质性倾向，思想则约束草率行动的随意倾向。

立法者名单

亚里士多德在卷二结尾列举了“曾就政体问题提出过见解”的立法者（1273b27），这些人与卷二开头提到的“以个人身份终其一生”的人不同，他们都“曾执掌政务”（1273b28－32）。亚里士多德在结束语中提到立法者的做法非常恰当，因为立法者为思想与现实政体之间搭建了桥梁，他们依据自己关于善和可能性的构想创建城邦，制订法律。他们以现实政体来体现并完善自己的思想；又依照思想来筹划现实政体，使之趋向完备。第二卷的一些重要问题集中在了列举立法者的过程中。

亚里士多德告诉我们，梭伦“以一个出色的混合政体”创建了雅典“民主政治的祖制”。具体来讲，他依据民众意志建立法

(接上页) 仅因为其罕见，还因为人们并未正确认识该政体，忽视了共和政体的复杂性。见上条注释。

庭，但他保留了寡头政制中的元老院及贵族政制中的执政人员选举制（1273b34－74a4）。虽然亚里士多德只把一项雅典政制改革归功于梭伦，并且提到了他保留的一些旧制，但亚里士多德还是称梭伦为一种政体的创始人。此外，其他政治家也改革了雅典体制。亚里士多德认为，伯利克里（Pericles）和厄斐阿尔忒（Ephialtes）限制了元老院的权力，并且伯利克里开始向陪审员支付津贴（1274a6－11）。于是雅典“逐步”发展为目前的民主政体；虽然这不是梭伦最初的“选择”（1274a13）。每一位政治家都对当时政体稍作变动，是若干政治家一起改变了政体。梭伦就比伯利克里更像政体的创建者吗？小变化何时才能说意味着大革新？修订法令与改变政体之间并不总是可以截然分开。在解释先后几位政治家连续更令改制如何促成政体变革后，亚里士多德提到偶然性在雅典民主政治形成过程中的作用：由于民众【173】在希腊战胜波斯的战争中的作用至关重要，战后他们的力量发展起来（1274a13－16）。外交事务不可避免地影响到国内事务。亚里士多德再一次认识到政治技艺的局限性及其可能性。

亚里士多德接下来提到两位立法者，其中一位是嘉隆达斯（Charondas），据说他是另一位立法者札琉科斯（Zaleucus）的学生。有些人追溯得更远：札琉科斯和莱喀古士（Lycurgus）据说同是泰勒斯（Thales）的学生（1274a22－30）。亚里士多德提出问题：立法者是受教于他人，还是碰巧获得了才能。如果立法可教，那教师本人应该是像札琉科斯一样的立法者，还是像泰勒斯一样的哲人？而亚里士多德回顾历史，是否在为他本人的活动寻找典范，寻找一位指导他人立法的哲人？① 但亚里士多德不能将

---

① 在《政治学》第一卷中，亚里士多德用泰勒斯的故事来解释垄断是获取财富的一种方式。当人们嘲笑哲学百无一用时，泰勒斯从星象学中了解到，橄榄将大获丰收，于是租用当地所有的榨油机，橄榄丰收后以更高的价格转租出去（1259a6－18）。相反，当亚里士多德说明哲学的益处时，并未试

泰勒斯作为典范，因为那些想把泰勒斯与札琉科斯和莱喀古士联系在一起的人忽视了这样一个事实：这些人生活在不同时代（1274a30）。虽然亚里士多德是政治家的哲学老师，但他并未找到行动的先例。

另一个立法者是菲洛劳斯（Philolaos），亚里士多德并不否认，菲洛劳斯与一个叫狄奥克里（Diocles）的人之间的瓜葛。奥林匹克赛会的优胜者狄奥克里发现了母亲对自己不正常的情爱，于是离开了故土科林斯前往忒拜。好友菲洛劳斯随他一同到那里并成为忒拜的立法者。亚里士多德告诉我们，菲洛劳斯和狄奥克里两人的坟墓紧挨在一起，但狄奥克里的墓背对科林斯，因为他不愿再看到自己生平的遭遇，而菲洛劳斯的墓则面朝故国（1274a31 – b5）。由于担心与母亲乱伦，狄奥克里离开科林斯远赴忒拜，这让人不禁联想到俄底浦斯。狄奥克里试图否认自己的出身，其坟墓的位置便是一个说明。也许亚里士多德在暗示我们，胜任城邦立法者的不是只用心智治理城邦的俄底浦斯①，而是菲洛劳斯。菲洛劳斯爱上一个像俄底浦斯一样的人，但没有像对方一样否认自己的身世。虽然爱使得菲洛劳斯远离了故土，前往忒拜，但其坟墓的位置却表明了自己从何而来。

菲洛劳斯意识到，人既与自己所属之物存在关系，在某种程度上，人也拥有超越这一联系的能力，他"独有"的立法说明了这一点（独有的，字面意思指他"个人所有"）。亚里士多德告诉我们，为了保持财产的一定数量，菲洛劳斯规定了儿童收养政策。亚里士多德分析【174】《法义》时曾提到，为了避免土地被分割得越来越小，人们都希望财产保持在一定数量。但这样分割财产，

（接上页）图成为"唯一的卖主"，因为其政治学为追随他的政治家的活动留出了空间。

① 【227】俄底浦斯做底比斯的统治者只是因为他的才智——他解开了斯芬克斯之谜，他的王位并非从父亲手里继承得来。

最终会产生一部分贫困不满的人。与亚里士多德所批评的《法义》中立法者不同，菲洛劳斯设法给那些无法继承祖产的孩子一些财产。其收养法就是为了满足这一需要。亚里士多德并未详细介绍这一法律如何实施。但既然法律涉及到了收养，它就拓宽了人自身的爱，藉此人们去关爱并非与生俱来属于自己的事物。菲洛劳斯的方案似乎与《王制》的共产制度类似，在《王制》中，人应该爱所有孩子如同自己的。但是依照菲洛劳斯的法律，一对夫妇，而不是整个共同体收养一个孩子，孩子只属于他们。收养扩展了人们的爱。相反，共产制破坏了某种东西只为本人所有不再属于其他任何人的感觉。人们满足于爱自我，这种欲望维持着家庭，而不是毁灭家庭，菲洛劳斯寻求一种方式，缓解这种不加约束的自爱所带来的政治危险。他并不希望像《王制》的共产制度那样，试图彻底根除那种欲望。

显而易见，亚里士多德提到的立法者都有缺点。例如，雅典的政治家只对体制稍作变动，而且并未在所有变革中都取得了预期结果。重要的变革当归功于偶然的时机。那些素被称为政治家之师的人实际上并未言传身教，这些老师与那些所谓的弟子之间相隔岁月久远。对于菲洛劳斯的立法，亚里士多德未做详细说明，也未论及成败。这些人并不能作为亚里士多德的榜样。但是他们试图影响城邦的尝试以及他们对城邦产生的影响都表明，思想可以塑造政治。亚里士多德提到这些立法者并非只为展示其局限——他本人已经意识到局限存在——而是要证明政治技艺完全可能。亚里士多德也在追随诸多政治家，尽管他在这些人著作的基础上有所改进。在撰写《伦理学》和《政治学》的过程中，亚里士多德修正了他所提到的政治家的举措，但同时效仿了他们值得效仿的东西。

例如，雅典的政治技艺告诉人们，立法者微不足道但意义重大的变革会改变一个政体。以他对札琉科斯、嘉隆达斯和莱喀古士时代的了解，亚里士多德深知，需要寻找到一种教育方式，

【175】使自己的影响超越有限的生命而传播。最后，在菲洛劳斯那里，他终于发现了这样一个人，既承认自己出身又超越出身，并且立法鼓励人们博爱。在此意义上说，菲洛劳斯可以作为亚里士多德的榜样。亚里士多德的政治学也要求人们将对自己的爱延及到城邦和同胞。只有这样，政治共同体才可能存在。对亚里士多德和菲洛劳斯来讲，家庭仍是政治共同体不可分割的一部分。它既提醒人们的出身及局限，也培养他们对属于自己的事物的爱，而人一定会将这种爱延及到更大的共同体。

立法者不仅可以促进人向政治存在提升，并且本人也通过政治活动超越其个体存在。作为立法者，他的个人思想一旦被他人接受就会成为城邦的法律并予以实施。当亚里士多德是列举立法者时，他提到了每个人"个人的"或"独有的"的东西。通过悉数立法者的法律革新，实际上，亚里士多德在对这些人的政治发现表示敬意。他所奉行的观念与希朴达摩的截然相反。一个人发现新事物并示之他人，因此他将被人铭记，而正是这些新的发现才是属于他自己或个人的。这就是亚里士多德在第二卷关于个人的最后定论。最大程度上属于一个人自己的东西就是其思想产物，虽然它也能被表现和分享。在此意义上，亚里士多德以对思想的敬意结束了第二卷。

亚里士多德的《政治学》回应柏拉图

在《伦理学》中，亚里士多德称，"年轻人不适合学习政治学，因为他们缺少人生经验，而生活经验恰恰是（政治学的）的前提"（《尼各马科伦理学》，1095a2 -4）。亚里士多德在这里将自己的政治教育与苏格拉底的教育相区别，而后者的特点就是与年轻人交谈，如《王制》即是如此。在《王制》中，克法洛斯在场时苏格拉底并未描述正义的城邦。但是，像克法洛斯这样饱经沧桑的人也许要比没什么"生活阅历"的年轻人更能理解、欣赏

亚里士多德的政治学。亚里士多德说，“一个人无论是年纪上的年轻还是道德上的稚嫩，都不适合学习政治学”【176】（《尼各马科伦理学》，1095a7－8）。一位性格成熟、阅历丰富的人凭经验就可以知晓生活的复杂性及局限性。与《王制》的城邦不同，依照亚里士多德的政治学建立的城邦可以认识到上述复杂性和局限性。

因此，亚里士多德所寻找的是能意识到完美政治方案根本不存在的对话者。他寻找这样的人，不是因为他们最有可能从政治生活转向更高的事物，而是因为这种性格成熟的人将成为最佳的政治领袖。① 亚里士多德的政治学主张政治家们利用现有条件，组织城邦的不同组成部分，改进它们之间的关系但不损害其相互间的差异。亚里士多德不仅指导政治家从事以上政治事务的各种方式，并且使其明白其高贵性。《政治学》意在纠正《王制》可能产生的劝阻人们不要参与政治生活的影响。

亚里士多德解释了政治生活如何发挥人的天性，使之对人富有吸引力。城邦是所有社会团体及其目标的总和，在亚里士多德看来，城邦的目标即最高的善，（1252a1－6）。由于人类生活的发展，城邦出现；而城邦的继续存在则是为了善好的生活（1252b29－30）。在对人是政治动物作出解释时亚里士多德指出，城邦使善

① 柏拉图的《法义》似乎是亚里士多德政治学的先驱，在《法义》中雅典一来客与两位即将建立政治共同体的老者讨论政治。但亚里士多德与老年人交谈是由于节制，而来客的讲话则是出于勇敢或刚毅。雅典来客与老年人交谈是为了克服老年人的特性，而这些特征是亚里士多德所需要的。来客的言谈一定会颠覆老年人的观点，正如Pangle所说的，“一定得根除陈旧、严肃的习惯”（《义疏》，页439及页383）。所以，雅典来客努力让他的对话者焕发青春。例如，在《法义》前两卷，曾希望关于宴饮的讨论具有美酒一样的效果——“成为治疗老年人严肃呆板的良药”。来客称，“其疗效就是让我们返老还童”（666b－c）（见施特劳斯，《什么是政治哲学?》，页31）。来客说，“我们老年人可以为那些能通过记忆使我们重返青春的人举办（诗歌）赛会”（657d）。在752a，雅典来客承认，他必须“彻底战胜衰老”。

好的生活成为可能。他提出，人生来就具有政治性，因为在诸多动物中，惟有人具备言语和理性。言语不仅可以传达喜怒哀乐（其它动物只通过单纯的声音传达），还可以说明善与恶、正义与非正义。而城邦正是善恶、正义与不正义的结合，人的言语与理性表明，人天生就适合政治生活（1253a15－18）。① 最理想的政治状态是，基于对当时各种可能性的理智商讨，政治可以采取集体行为。政治所追求的善好生活，就是人们通过与他人探讨，逐渐理解什么是善与正义，并基于这种认识做出决策、采取行动。② 如此理解善好生活揭示了个人需要他人——既是为了逐渐理解善和正义，也是为了实施这种知识提出的举措。当人们发挥其作为政治动物的天性时，他们就要参与政治管理。他们必须轮流执政，换句话说，必须对政治理论及实践有所奉献，就像他们的理论与实践一定会包含他人的贡献一样。于是，作为政治生活主要特点的政治统治最终成为一个生生不息的进程。

【177】但是，亚里士多德关于政治理性的观点并不意味人不被欲望和利益刺激。人必须首先证明什么对他们有益，然后说服他人，他们所追求的东西对于城邦而言也是善的、正义的。人的自私使之考虑到正义，就像他们通过生活在城邦中以保存生命，从而使之可能过上善好的生活。政治生活是高贵的，因为它能够使人得到提升。

---

① 亚里士多德说家庭也是这些义理的结合。显然，家庭在某种程度上具有与城邦相似的人际关系，只不过在城邦中关系变得更为明确。

② 关于政治所追求的善好生活，我对其意义的解释是基于第一卷的前几章。我并不想否认 Ross 的解释，他的解释与我的一致。在 Ross 看来，“亚里士多德认为善好的生活包括两个部分，道德活动和智力活动。国家要比先前的政治形式（如家庭和村庄）为道德活动提供了一片更广阔的空间，一系列能展现美德的更为复杂的关系。它也为智力活动提供了更多的空间，……心智的碰撞会让每个人的头脑都兴奋起来”（《亚里士多德》，前揭，页238）。

《王制》城邦中的政治并未给人的提升留出空间，人们不能通过讨论自己所渴望之物的利益与正义来提升自己。在《王制》的城邦中，我们找不到这样一些人，他们个性迥异，每个人提供的意见都与众不同，但可以面对选择进行理智的讨论；相反，哲人王从不考虑个人的意见、欲望和选择，将普遍观念强加给共同体。事实上，统治者将统治对象作为应该擦净的画板来对待（501a）。《王制》城邦中没有共和政体；统治者职权并不能由被统治者“轮流”或“部分地”执掌。不存在考虑存在例外情况的法律；所有的特殊状况都被强行纳入某一普遍类别。而共和政体能确保不会将特殊简化为一般，与衡平法（equity）相同，二者都意识到存在的多样性。但多样性意味着变化。《王制》的城邦试图保持稳定不变。苏格拉底提出，稳定不变是政治和共同体的必要前提。如果不能严格恪守，混乱便会接踵而来，就像我们所见的堕落的城邦。

在亚里士多德看来，政制并不需要像言辞中城邦那样过于一致，并且也未必就因此堕落为混乱不堪。他断言，政体并不必然朝向苏格拉底描述的方面衰退。亚里士多德解释了城邦爆发革命的复杂原因后，他批评苏格拉底对革命的分析过于简单。在苏格拉底看来，革命将贵族政制变成荣誉政制，继而将荣誉政制变为寡头政制，又将寡头政制变为民主政制，将民主政制变为僭主政制。亚里士多德提出反对，认为一种政体能够演变为任何一种不同的形式；例如，民主政制可能发展为寡头政制或君主政制，也可能变为僭主政制。所以，革命并不总是朝坏的方向发展，也有可能“朝另外的方向发展”（1361a21－25）。革命可能产生更优秀的政体，更重要的是，政体还有可能以温和的方式得到改进。政治家能够重新规划政体的各组成部分，进行细微却重要的变动。【178】一政体可以浑然不觉地并入了另一种政体，亚里士多德所描述的共和政体便是如此。一位政治家在政体中包容的阶层越多，其政体就越和谐越稳定。从而，维护政体的人也就越多，因为他

们可以在某种程度上对政体产生影响。并且，政治家纳入政体中的人数越多——只要他们这样做的同时并不剥夺他人应有的位置，政体也越能体现公正。

亚里士多德为柏拉图所不能为，教导人们政治是高贵的，因为亚里士多德表明，政治能将《王制》认为相互冲突的各种善结合在一起。亚里士多德反对《王制》城邦过于一致时提出，城邦是个异质整体（1261a24）。城邦由形形色色，各不相同的人及群体构成，但城邦毫无疑问是个共同体，因为其成员不同程度上对正义和高贵持相同观念（1280a26 - 81a8）。统一体或共同体并不需要千篇一律。并且，多样性也并不必然导致言辞中城邦那样的堕落和混乱，如果政治家能够引导政体中潜在冲突的各部分不致颠覆政权。亚里士多德并未像苏格拉底在《王制》中那样宣称政体必然向低级形式退化，而是教导政治家如何维护政体，甚至指导他们如何将政体引向更高形态。统一体或共同体，人们在言辞城邦中对之的追求过于极端；多样性，又是导致城邦堕落的原因，亚里士多德的政治学却将二者结合起来。正因如此，其共同体的一致性并未抑制私人生活，其多样性也不会引发无法控制的混乱。亚里士多德否认政治必然走向苏格拉底在《王制》中描述的两个极端。采用亚里士多德的政治学或政治技艺便能避免两种极端的发生。

正如我们所见，柏拉图的苏格拉底也避免了他认为人类政治退化的两个极端。亚里士多德展示了政治共同体如何能做到苏格拉底在其哲学生活中所做的事。实际上，人们可以认为，亚里士多德的最佳城邦其实是对苏格拉底的模仿。苏格拉底的哲学生活与亚里士多德的城邦同样在追求人类最高的善，或善好的生活。那种生活就像亚里士多德最佳城邦的生活一样，不同的人能就什么是善好和公正进行理性的探讨。与亚里士多德城邦中的人相似，苏格拉底对话的参与者受激情和兴趣的鼓舞，但他们在苏格拉底的引导下，解释其激情和兴趣的立场。最佳状况下，【179】讨论过程中听取了他人观点获得启发后，对话者最终调整自己的立场。

同样，苏格拉底也听取他人意见，在论述中考虑他人的观点。他俨然在实施亚里士多德构想的共和政体，因为他与对话者轮流统治和被统治。苏格拉底根据某个特定对话者的意见修改自己的论点，知人论事，对不同对话者采取不同方式。因此，苏格拉底的待人方式让人想到亚里士多德的衡平概念。苏格拉底针对不同的谈话对象修正自己的论证方式，努力使每个人各得其所，就像实施衡平法的人，针对对象的具体情况变通普遍规则。苏格拉底对不同的人加以区别，而言辞中的城邦却并非如此。①

---

① 关于苏格拉底的生活方式，Gerald Mara 与我本人的观点类似，在他看来，苏格拉底的哲学思考表明，理论与实践完全可以和谐共处，而《王制》中描述的政治生活却并非如此。Mara 指出，苏格拉底根据格劳孔的需要而修改自己的解释。并且，Mara 同样洞察到，苏格拉底的正义"显然与苏格拉底描述的纯哲学的正义不同"（《柏拉图〈政治家〉和〈王制〉中的建制、德行与哲学》[Constitution, Virtue, and Philosophy in Plato's Statesman and Republic], *Polity*, 1980 年第 13 期，页 379）。Mara 将政治学（*πολιτική*）的实践归功于苏格拉底，认为"这是一门特别适合研究如何改变人类事务的科学"。政治学（*πολιτική*）并不等同于《王制》分线上的 *διάνοια*（观念世界）或 *πίστις*（可见世界）（页 381）。【228】Mara 的 *πολιτική* 概念来自于《王制》中苏格拉底对哲学的解释，而不是完全得自于苏格拉底本人的举动（见 Mara，《柏拉图〈王制〉中的政治和行动》[Politics and Action in Plato's Republic], *Western Political Quarterly*, 36。1983 年，12 月，页 606－09）但就此而言，我对 Mara 的立场持保留意见。并且，将 *πολιτική* 归功于苏格拉底有些言过其实了，因为苏格拉底的 *πολιτική* 显然与一般意义上的政治无关。我认为，Mara 归功于苏格拉底的 *πολιτική*，其全面详尽的表述实则体现在亚里士多德那里。而在 Mara 看来，与柏拉图相比，亚里士多德认为理论与实践的距离更远，鉴于此，我要进一步提出，苏格拉底的行为对于理解其 *πολιτική* 而言必不可少，同样，亚里士多德的行为对于理解他本人的 *πολιτική* 而言也至为关键。苏格拉底的政治学并不等于分线上的 *διάνοια* 或 *πίστις*，同样，亚里士多德的政治学也不等同于《尼各马科伦理学》第六章中的智慧或审慎。见 John W. Danfold 的相关论述（《维特根斯坦与政治哲学》[*Wittgenstein and Political Philosophy*], Chicago：1978，页 128－45）。

此外，苏格拉底并不能完全控制对话的最终结论，因为他的对话者中通常包含一些提出并坚持个人观点、个人利益者。[①]他的对话可能有出人意料之处。与亚里士多德设想的城邦相同，苏格拉底的生活方式对于变化也是开放的。他的知识并不完整，倘若与不同人交谈时出现新的想法，他会修正自己已有的知识。例如，苏格拉底甚至想象死后如有机会与逝去的英雄们谈论他们的亲身经历，从中他也许能学到更多关于正义的道理（《申辩》，41a－b）。苏格拉底的哲学思考与共和政体一样永无止境，会不断因人、因时、因地做出调整。通过对比苏格拉底的生活与哲人王的治理，柏拉图的确区分了不同的权威或统治。亚里士多德批评柏拉图，是因为他未将这一区别与政治联系起来，也就是说，柏拉图未能洞察到城邦能在何种程度上模仿苏格拉底。亚里士多德不像柏拉图那样，认为哲学与政制之间存在严重分裂。亚氏政治学的意义不仅在于提升了政治，还在于将哲学纳入到城邦之中。[②]

---

① 关于这一点，《高尔吉亚》（*Gorgias*）就是一个很好的例子。苏格拉底发现不仅无法以自己的观点说服卡尔克勒斯（Callicles），并且卡尔克勒斯还拒绝参加讨论某个问题。苏格拉底必须自问自答（《高尔吉亚》，505d－509c）。甚至谁与苏格拉底讨论问题都要取决于对话者的兴趣，因为他们常常中途插话打断讨论（《高尔吉亚》，461b；481b－c）。

② 关于亚里士多德，布鲁姆提出相反观点，在他看来，与《王制》不同的是，亚里士多德将最高的和最低的，即人的神性和兽性皆排除在政治共同体之外（《义疏》，页425及页415）。布鲁姆的论述表明他接受传统的理解，即亚里士多德认为远离政治的沉思是最好最幸福的生活。如Werner Jaeger，《亚里士多德发展史探源》（*Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*），Oxford，1934年，尤其是附录II，《论生活之哲学理念的起源与循环》（*On the Origin and Cycle of the Philosophical Ideal of Life*），页426－61。关于《王制》与亚里士多德政治观念之间的差异，Jaeger的观点与布鲁姆的论述一致，他发现亚里士多德“与柏拉图相比，甚至更能代表纯粹的理论生活”，页435。我提出亚里士多德的政治学将哲学纳入了城邦，要为这一论点找到详尽的理论支持，需要分析《尼各马科伦理学》，这超出了本书的

哲人不仅威胁不到城邦的一致性，而且能向政治家提供建议，与之共同规划政治生活。亚里士多德的《伦理学》和《政治学》都堪称哲学政治的典范。

相反，柏拉图认为，不完整的知识不能直接指导政治，政治需要的是完全确定的知识。因此，政治将所有知识均视为绝对的，但知识实则并非如此。政治为了自身的安定而简化本来复杂的事物，最终会抑制个体与变化的存在。在柏拉图看来，政治是建立在谎言的基础之上。而苏格拉底所理解的不完整的知识，至多是对政治行为的一种间接甚至消极的引导，【180】因为它告诉人们政治非常危险，降低对政治的期望值，甚至可能让人们转而远离政治生活。然而，在亚里士多德看来，不完整的知识也能够引导行动，因为行为本身就不完整，是有限的（《政治学》，1269a11－12；《尼各马科伦理学》，1141b4－23；1143a33－34）。政治，特别是在亚里士多德或他教育出来的政治家引导下的政治，能够意识到自身的局限。亚里士多德的共和政体和衡平概念就服务于这一目标。因此，对亚里士多德而言，知识理应指导行动；并且政治并不需要建立在谎言之上。

亚里士多德提出，城邦能够在某种程度上模仿苏格拉底的生活方式，实际上，这样做的同时，他改变了苏格拉底政治哲学的特点，将政治哲学与行动关联起来。最高的生活方式不再是耐心地探求最为根本的问题，并理解这些问题某些部分；而毋宁说是πολιτικη，意思是，有关政治的科学或知识，或者说政治行动，这

（接上页）范围，在此我仍要强调的是，亚里士多德在《伦理学》第六卷论述智慧，以及在第十卷提出沉思生活的幸福时，均语带讽刺。关于亚里士多德在第十卷论证沉思生活时所出现的矛盾，Joseph Cropsey 的分析非常出色，见 Cropsey，《〈尼各马科伦理学〉中的正义与友谊》【229】（*Justice and Friendship in the Nicomathean Ethics*），Political Philosophy and the Issues of Politics，页 254。亚里士多德的论述表明，倘若不付诸行动（ἔργα），仅有言辞或推理（λόγοι）远远不足。

是亚里士多德政治学所说明的哲学与政治实践的那种结合，政治家在城邦中也能够对之加以模仿。

亚里士多德在其政治学中将哲学与政治结合在一起，于是两者能弥补彼此的缺陷。他将思想限定为行动所必须，试图借此扼制哲学滑向抽象思考的危险倾向——阿里斯托芬曾强调过这种危险，亚里士多德在批评苏格拉底对政治的理解时也认识到危险所在。因为行动关涉到具体事物（《政治学》，1269a11－12；《尼各马科伦理学》，1141b14－23；1143a33－34），所以思想也无法绕过或否认此类事物，如人对自己、对家庭生活或政治传统的爱。那么，从阿里斯托芬的角度来看，亚里士多德为哲学所做的辩护比柏拉图的更充分。另外，如果政治行为能够为思想所影响——通过指导政治家——政治共同体对哲学也将是敞开的。从柏拉图的角度来看，亚里士多德为政治所做的辩护要比阿里斯托芬的更具说服力。亚里士多德的政治共同体融合了多样性，苏格拉底的政治哲学虽然意识到了多样性的存在，但并未使之产生政治效果。与《王制》中的共产城邦相比，亚里士多德的政治共同体更接近苏格拉底与其对话者组成的团体，其中，追求共同目标的同时，个人的独立性得以保留。亚里士多德否认阿里斯托芬理论必须与实践分离的观点，同样，他也不认为，只有破坏哲学，政治共同体才能容纳哲学（《王制》，497d）。

跋

古典与现代：另一场论争

【181】人是政治动物，该观点是亚里士多德政治学的立论基础。只有加入共同体，与他人共同追求有利且正义的事物，人才能发挥全部潜力。人参与到共同体当中，最初也许是为了满足个人目的，但他人也在追求各自的目标，与他人之间的相互作用迫使人运用言语和推理的能力。在与他人的关系中，人不断变化发展。人并非一个自足的整体，不能仅凭其公民社会中的身份就受到保护。人是一个不完整的存在，可以在政治活动中变得更加完善。虽然亚里士多德告诉我们，人是整体的一部分，但他坚持认为脱离了其成员的善，也就无所谓共同体的善。共同的善是一个复杂的目标，能意识到组成共同体的个体的欲望与意见。共同体不是同质性的，不能将人简化为只是共同体的公民。人虽是整体的一部分，但并不仅仅是整体的一部分。

在亚里士多德看来，人既是集体存在，又是个体存在，因此他的政治学是调和个体与共同体的一次复杂的尝试。亚里士多德的政治学中整体与个体二者并存，例如，一方面，他批评法勒亚忽视人对荣誉和卓越的欲望；另一方面，又批评希朴达摩在城邦中赋予这种欲望的地位过高。法勒亚提出财产均等，试图将难以忍受的平等强加于人，似乎【182】为了共同体的善就可以忽略人对差别的渴望。相反，希朴达摩则鼓励这种渴望，提出共同体应该给予提出有益政治创见者以荣誉。由于希朴达摩的方案对共同体体制和法律的经常变化不加约束，亚里士多德认为它忽视了共同体的需要，以及祖制和风俗在人们遵守法律忠于城邦方面所发挥的作用。亚里士多德的政治学鼓励政治家改进城邦，允许变化

和个人成就的存在；同时，它尊重政体在延续其成员生活方面的作用（1289a2－4），因此，亚里士多德既不同于法勒亚，也不同于希朴达摩。

在亚里士多德对《王制》的批评中，同样可以看到其政治学中整体与个人的并存。他提出问题，政治共同体要在何种程度上共同拥有财物？亚里士多德注意到，倘若没有任何共有之物就不存在共同体，但苏格拉底在《王制》中提出的彻底共有会压制政治生活所必需的多样性（1261a22－24）。论及财产，亚里士多德提倡私人所有，共同使用，但共同使用的前提必须是出于友谊，而非诸如共产制这样的体制（1263a34－39）。如果剥夺了私有财产，友谊也就不可能存在，因为没有财产就没有东西与朋友分享。亚里士多德反对共同拥有财产，这一立场表明他心目中政治共同体的模式：人们各自拥有财物，自行选择与哪个性情相悦者共同分享。[①] 因此，亚里士多德认为，推动人与人之间的友谊是立法者的一项特殊任务（1263a39－40）。

亚里士多德提出人是政治动物，但并未因此否认人类生活中的个体要素。实际上，正因为人拥有自己与众不同的东西提供给政治，所以，他参与到共同体对利益与正义的不断探寻中，会有益于共同体。如果人在同质性公民中彼此同化，就再无实施共和政体的必要。千人一面的公民不需要“轮流”执政或“部分”参

---

① 亚里士多德称“政治友谊”为ὁμόνοια，通常译作“和谐”或“意见一致”。指人们的利益与正义观念一致（《尼各马科伦理学》，1167a22－b16）。虽然，ὁμόνοια的字面意思是“意愿相同”，亚里士多德阐述的一清二楚，公民间的ὁμόνοια并不排除其关心一己私利。例如，为了使公民间更加和谐，他曾在其理想城邦提倡划分土地（《政治学》，1330a16）。亚里士多德的ὁμόνοια特指公产与私产混合体的和谐，与言辞中的城邦的“和谐”不同（432a）。亚里士多德批评《王制》中的共产制度有损政治共同体的和谐，Dobbs就此做了精彩的分析，见《亚里士多德的反共产制》，前揭，页36－41。

与管理，因为他们没有任何属于自己的东西可以对共同体有所裨益。对亚里士多德而言，政治共同体是一个异质整体。正因为如此，亚里士多德能在其中为哲学找到位置，不仅仅是作为【183】共同体必要组成要素之一，而且是人的一种能力，能够洞察共同体各要素之间的可能关系以及它们可能形成的各种秩序（1279b13及1280a7-81a10）。通过说明哲学理论的作用——以人的特定团体和关系为基础，对于政治共同体内各种关系的和谐而言必不可少——亚里士多德针对阿里斯托芬的批评为哲学辩护。政治共同体并不需要专制统治，但允许这种统治方式存在，借此，亚里士多德又针对柏拉图的批评为政治做了辩护。

即便亚里士多德的政治学成功捍卫了阿里斯托芬所批评的哲学与柏拉图所批评的政治，它也未能让现代政治思想家感到满意。现代政治思想家反对古代政治思想，并未将亚里士多德排除在外。例如马基雅维利，反对假想的理想国以及历史中的公国（principalities），因为它们使人脱离现实，将注意力投向无法实现的理想。在他看来，过去的政治思想误导了人的生活。① 霍布斯（Hobbes）也认为古人给人高悬了一个空想的至善（Summum Bonum），这一目标过高，以至于人甚至难以享受到他们本来拥有的普通但却现实的快乐。② 现代政治哲学家抨击理想国和至善概念，附和了阿里斯托芬对理论抽象性的批评，认为抽象的理论使人脱离存在的需求和幸福。古代的政治理论，无论它所描述的城邦像柏拉图的《王制》那样基于完美正义，还是像亚里士多德《政治学》中的那样人们认同一致的利益与正义，在现代政治哲学家看来，都如同阿里斯托芬笔下的苏格拉底那样“高居云端”。这些现代思想家同斯瑞西阿得斯一样，提醒人们身体的存在以及身体

---

① 马基雅维利，《君主论》（*The Prince*），Mark Musa 译，New York，1964，正如马基雅维利所说，“希望始终行善者必毁于众恶徒之手”，页127。

② 霍布斯，《利维坦》（*Leviathan*），New York，1962，页80。

带给人的限制。在以尘世政治生活名义攻击精神虚无飘渺这一点上，霍布斯的政治学与阿里斯托芬的喜剧类似。

在霍布斯看来，柏拉图提出的苏格拉底政治哲学与追求正义和善好生活的政治共同体同样虚无。苏格拉底探究诸如共同体与个人、整体与部分之间的紧张关系，他建立不了一种政治学。苏格拉底的哲学思考对于人不够实用。霍布斯【184】批评理论的抽象性，他不仅附和了阿里斯托芬的观点，并且在理论对实践具有指导作用这一观念上与亚里士多德相似。他与亚里士多德一样，提出一种旨在影响实践的政治学。但是霍布斯反对亚里士多德意义上的共同体，认为它不过是空想中的善，就像古代的理想国或至善概念。霍布斯的政治学建立在人自我保存的欲望之上，将政治的目标限定为保护生命，在他看来，人并非整体中的一部分。相反，他认为人是政治生活保护之下的自足整体，而非藉政治活动来完善自我的一种生命体。只有因为担心绝对主权（absolute sovereign）而影响自尊时，人才能够避免因自私或不问政治的天性所导致的致命冲突，才会发现安全感对于生命和舒适生活来讲不可或缺。[①] 自由政制在这种政治设想中找到了源头。在霍布斯的政治学中，统治者的政治目标不是提升友谊或共同体，而是处理个体或私人的需求。即便人们生活在政治社会中，也绝非古典意义上的公民，从根本上讲，他们仍是单独的个体。

后来的现代思想家发现，霍布斯为和平而反对共同体的理由并不充分。不过，他们接受了霍布斯理论的一个基本前提——人的非政治性。这些思想家否认人天生就倾向于共同体，但提出人可以因为意愿、历史或者二者的结合形成共同体。例如，卢梭告诉我们，如果人们行事时只考虑整体和作为整体一分子的自己，并且其意愿与所有其他人的意愿完全相同，人就成为与个体相对的公民。于是，具有共同意愿的人们为了只作为公民行事，会克

---

① 霍布斯，《利维坦》，页102。

服个人的兴趣和欲望，或作为个体存在所具有的全部特性。作为公民，人们并无差别，因为其意愿相同，共同体是他们的全部。①

依照现代人对历史的理解，人的本性并不确定或至少非常灵活，还可能发生根本性的发展或变化。② 此观念一旦被引入政治思想，它就可能认为历史是渐进的或有目的的，朝向一个终点或目标前进。可以将这终点和目标设想为一种社会体制，它不仅满足了曾经【185】为诸如霍布斯这样的早期现代思想家们所忽视的人对共同体的需要，而且毫无疑问比霍布斯的政治学更加确定能够保存生命，因为人们认为共同体发展到历史终点应该是大同世界（universal）。但是，可以看出，“大同世界”中个人的位置却含混不清。③ 如果一个人接受康德的绝对命令（categorical imperative），那他就像卢梭所说的公民，要“从个人的理性存在及其全部个人目标中抽象出来”。④ 同样，在马克思看来，人必须要从

---

① 卢梭，《社会契约论》（*On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*），Roger D. Masters 编，Judith R. Masters 译，New York，1978，页 52－56；59－64。卢梭反对霍布斯权利不可剥夺的观念（《利维坦》，页 105）：“（社会契约中的）这些条款无疑都可以归结为一句话，即，每个结合者及其自身的一切权利全部转让给整个共同体”（《社会契约论》，页 53）。

② 卢梭，《论人类不平等的起源和基础》（*On the Origin and Foundations of Inequality*），《第一及第二论文》（*The First and Second Discourses*），Roger D. Masters 及 Judith R. Masters 译，New York，1964，页 114－15。卢梭在《社会契约论》中对立法者的职责做了如下描述，“他敢于为国民创制，并且自己有把握能够改变人性，也就是说，【230】能够把每个自身都是完整而孤立的整体的个人转化为一个更大整体的一部分，这个个人就以某种方式从整体里获得自己的生命与存在”（页 68）。

③ 这一表述出自康德，《世界公民观点之下的普遍历史观念》（Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View）Lewis White Beck 译，*On History*，Lewis White Beck 编，Bobbs－Merrill Company，1963，页 23。

④ 康德，《道德形而上学原理》（*Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*），Thomas K. Abbott 译 Bobbs－Merrill Company，1949，页 51。

“孤立的单子阶段”进化为“人本身”：当人“在日常生活、个人工作、亲属关系中成为一个*类存在*（species - being）时……人类才得到彻底解放”（强调为原引文所加）。①

简而言之，早期的现代思想家试图牺牲共同体来保全个人，而晚近的现代思想家则以个体为代价捍卫共同体。无论处于现代社会的早期还是晚近期，哲学和理论都在实现以上目标的过程中活跃起来。譬如，康德的历史理论旨在鼓励人们推动历史进步。②马克思的理论也为人们提供了意在改变世界而不仅仅是思考世界的哲学活动典范。③ 当今，政治学能够促发根本性的政治变革。思想与行动的结合对于共同体来讲必不可少，但是迄今为止对这种结合没有任何约束，亚里士多德的政治学中没有，甚至霍布斯的政治学中也没有，因为在晚近的现代社会中，个人迷失在共同或普遍目标之中了。

我们探讨过的几位先贤无疑会对这些现代政治方案持保留意见。虽然阿里斯托芬试图提醒苏格拉底的问题，正是霍布斯政治学的基础，但阿里斯托芬还是提出，欲望和私利在政治中占据主导地位意味着不义之辞获胜、高贵政治生活的告终（《云》，1068 - 1104）。霍布斯认为正义是保证生命安全、生活舒适的手段，因

① 马克思（Karl Marx），《论犹太人问题》（On the Jewish Question），见 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*，Lloyd D. Easton，Kurt H. Guddar 编译，New York，1967，页 235 - 41。作为历史终点的共产主义的同质性问题，见 Joseph Cropsey，《国际行为的道德基础》（The Moral Basis of International Action），见 *Political Philosophy and the Issues of Politics*，页 182 - 83；见康德，《人类历史起源臆测》（Conjectural Beginning of Human History），Emil L. Frackenhein 译，*On History*，页 60。

② 康德，《人类历史起源臆测》，前揭，页 66 - 68。

③ 马克思，《费尔巴哈论纲》（*Theses on Feuerbach*），Writings of the Young Marx on Philosophy and Society，前揭，页 402。

此也是满足欲望的方法，① 阿里斯托芬也提出过伪装成正义的不义之辞，表面上看来，似乎霍布斯与阿里斯托芬相似，但实则不然。因为，是《云》中苏格拉底师徒和不义之辞以及霍布斯等人的存在，导致理性将人从传统和共同体的规约中解放出来，并予以私利和个体享受。如果阿里斯托芬因为霍布斯巧妙伪装不义之举而对之赞赏有加，就同样会认为霍布斯与《云》中嘲讽的苏格拉底师徒一样危险。【186】从另一方面来看，阿里斯托芬也许与晚近的现代思想家略有近似之处。与这些思想家类似，阿里斯托芬反对不义之辞鼓吹的自私之举，捍卫共同体，但不同的是，他懂得，没有谁愿意破坏可以从中得到幸福的团体。同《云》中苏格拉底那群人一样，晚近的现代思想家也用理性来揭示普遍性，诱使人脱离各自的现实生活，远不像阿里斯托芬的宙斯，拯救人类，使之重返“生命的现实”。晚近的现代思想家提倡现实和行动，目的是到达历史的终点，再也不出现任何行动或变化。如果这些思想家设法让人为了有所作为而脱离思想所，阿里斯托芬会认为，这些人所说的作为实际上是要为人类建立一座思想所。

柏拉图提出，人渴望生活于政治共同体中而不得，这是个永恒的矛盾，现代思想家试图解决它，柏拉图当时一定与他们感同身受。柏拉图同意阿得曼托斯的观点，认为个性乃人不可或缺的一部分，当然，他同样认同格劳孔对统一与整体的向往。尽管如此，在他看来，否认以上两者中的任何一方都不成其为哲学，并且导致政治发生危险，使人无视真正的自己，并且埋下暴政的隐患——或者是个人的残暴，或者是共同体的僭政。因此，他在《王制》中试图表明人想成为共同体一部分的欲望，以及想拥有

---

① 霍布斯认为正义是一种自然法则，源于基本的自然法则——寻求和平。正义要求“人们履行契约规定”或遵守约定，“否则，契约就无效，是一纸空文；所有人对所有事物的权利依然悬而未决，我们仍处在战争的威胁中”（《利维坦》，页113）。

自己的东西的欲望所具有的力量和合理性，即便这些欲望的紧张关系意味着政治的核心是悲剧。现代思想家试图通过重写《王制》否认悲剧的存在。霍布斯改写了《王制》，否认在言辞城邦中表现得最为极端的那些欲望的合理性，以理性来保全卷八及卷九中的劣等城邦。晚近的现代思想家改写《王制》，则否认致人怀疑言辞城邦合理性的诸多欲望。如果说早期现代人改写的《王制》中没有格劳孔的位置，那晚近的现代人改写的《王制》则删去了阿得曼托斯。

亚里士多德反对苏格拉底哲学中对人内在紧张关系的无尽探索，在这一点上，他与现代思想家相似。同样相似的是，他确立了一门政治学。不过，对于现代思想，亚里士多德比柏拉图持有更多保留意见。早期的现代思想家之所以能够建立起一门政治学，因为他们否认人是整体的一部分；【187】晚近的现代思想家建立政治学，是因为他们否认人不仅仅是整体的一部分。亚里士多德的成就在于，他所建立的政治学平衡了以上两方面的事实。实际上，他的政治学表明，政治共同体需要多样性，城邦必然需要家庭，最至高无上、经久不衰的个人成就是政治功绩。

亚里士多德的政治学优于其他现代政治思想，因为现代思想所包含的部分真理可以通过他的政治学所提供的视角得到理解和接受。早期现代思想强调个体，晚近现代思想则强调共同体，二者针锋相对，不可调和。任何一方关于人类生活的见解都未能正确对待人类的复杂天性。一方构想个人主义，共同体对其而言不过是一种手段，另一方构想共同体，却又忽略了任何个人要素或个体差别。与这些现代思想不同，亚里士多德政治学提出的理论能够解释并指导政治生活，同时它涵盖了现代思想的核心内容。接受亚里士多德的观点并非重返古代城邦，而是要证实早期现代思想建立的个人主义原则，同时确认后期现代思想发现的共同的，也是更高的人性之意义。亚里士多德的政治学为调和现代政治思想相反的两极奠定了基础。

参考文献

I. *Primary Works*

Aristophanes. *Clouds*. Edited, with an introduction and commentary by K. J. Dover. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Edited by Ingraham Bywater. Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon Press, 1894.

Aristotle. *The Politics of Aristotle*. Edited, with an introduction, two prefatory essays, and notes critical and explanatory, by W. L. Newman. 4 vols. Oxford: Clarendon Press, 1887–1902.

Plato. *Opera*. Edited by John Burnet. 5 vols. Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.

Plato. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. 2d ed. 2 vols. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1963.

Plato. *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968.

II. *Secondary Works Frequently Cited*

Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Barker, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959.

Bloom, Allan. "Response to Hall." *Political Theory*, 5 (August, 1977). Pp. 316–330.

Cropsey, Joseph. *Political Philosophy and the Issues of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Friedlander, Paul. *Plato*. Vol. 2. *The Dialogues: First Period*. Translated by Hans Meyerhoff. New York: Random House, 1964.

———. *Plato*. Vol. 3. *The Dialogues: Second and Third Periods*. Translated by Hans Meyerhoff. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Hall, Dale. "The *Republic* and the 'Limits of Politics.' " *Political Theory* 5 (August, 1977). Pp. 293–313.

Mulgan, R. G. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Nettleship, Richard Lewis. *Lectures on the Republic of Plato*. 2d ed. London: Macmillan, 1901.

Nussbaum, Martha. "Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom," *Yale Classical Studies*. Vol. 26. *Aristophanes: Essays in Interpretation*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1980. Pp. 43–97.

———. "Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato." *Essays on Aristotle's Ethics*. Edited by Amelie O. Rorty. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1981.

Saxonhouse, Arlene W. "Family, Polity, and Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives." *Polity*, 15 (Winter, 1982). Pp. 202–219.

———. "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato." *Political Theory*, 4 (May, 1976). Pp. 195–212.

Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago: Rand McNally and Company, 1964.

———. *Socrates and Aristophanes*. New York: Basic Books, 1966.

Whitman, Cedric. *Aristophanes and the Comic Hero*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision*. Boston: Little, Brown, and Company, 1960.

索 引

历史与启示——莱辛神学文选
[德] 莱辛 著
俄耳甫斯教辑语
吴雅凌 编译
俄耳甫斯教祷歌
吴雅凌 编译
黑格尔的观念论
[美] 皮平著
双重束缚
[法] 勒内·基拉尔 著
走向古典诗学之路——相遇与反思：与伯纳德特聚谈
[美] 伯格 编

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
色诺芬注疏集
刘小枫 甘阳 主编

部分书目：

《论僭政：色诺芬〈希耶罗〉义疏》，施特劳斯著（已出）
《色诺芬的〈会饮〉》，色诺芬著，施特劳斯等疏（已出）
《居鲁士劝学录》（笺注本），色诺芬著
《斯巴达政制》（笺注本），色诺芬著
《色诺芬的苏格拉底：〈回忆苏格拉底〉义疏》，施特劳斯著
《色诺芬的苏格拉底言辞：〈齐家〉义疏》，施特劳斯著
《远征记》（笺注本），色诺芬著
《回忆苏格拉底》（附《申辩》，笺注本），色诺芬著
《齐家》（笺注本），色诺芬著
《希腊志》（笺注本），色诺芬著
《阿格西劳斯王》（含其他短篇，笺注本），色诺芬著

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
莱辛注疏集
刘小枫 主编

部分书目：

历史与启示——莱辛神学文选（已出）
论人类的教育——政治哲学文选
剧作七种
智者纳旦（研究版）
关于古代文史的通信
关于悲剧的通信
古人如何描绘死亡

部分书目：

卢梭 爱弥尔（笺注本）
卢梭 社会契约论（笺注本）
卢梭 论人类不平等的起源和基础（笺注本）
卢梭 对治理波兰的思考（笺注本）
卢梭 论科学与艺术／论语言的起源（笺注本）
卢梭 致达朗贝尔的信（笺注本）
卢梭 利末人：对话（笺注本）
卢梭 孤独漫步者的沉思（笺注本）
卢梭 忏悔录（笺注本）
卢梭 卢梭评让－雅克（笺注本）
卢梭 剧作选（笺注本）
卢梭 书信选集（笺注本）
吉尔丁 设计论证——卢梭的《社会契约论》（已出）
帕拉特纳 卢梭的自然状态：《论人类不平等的起源》文疏
凯利 榜样人生：卢梭的《忏悔录》对奥古斯丁《忏悔录》的回答
马斯特 卢梭的政治哲学

已出书目：

康德与启蒙（3）
荷尔德林的新神话（4）
卢梭的苏格拉底主义（5）
古典传统与自由教育（6）
赫尔墨斯的计谋（7）
苏格拉底问题（8）
美德可教吗（9）
马基雅维利的喜剧（10）
回忆托克维尔（11）
阅读的德行（12）
色诺芬的品味（13）
政治哲学中的摩西 （14）

近期书目

苏格拉底的申辩	吴　飞 译/疏
伊翁	王双洪 译/疏
游叙弗伦	顾丽玲 译/疏
泰阿泰德	观　溟 译/疏
会饮	刘小枫 编译
厄庇诺米斯	程志敏 编译
阿尔喀比亚德（前后篇）	梁中和 译/疏
斐多	刘小枫 编译
希琵阿斯（前后篇）	罗卫平 编译
王制（卷十）	张文涛 译/疏
法义（卷一至卷三）	程志敏 译/疏

刘小枫/选编	王制要义（已出）
尼柯尔斯/著	苏格拉底与政治共同体（已出）
卡斯特－布舒奇/编	法义导读（已出）
张文涛/选编	戏剧诗人柏拉图
李致远/选编	挑战戈耳戈的蛇发：解读高尔吉亚
阿威罗伊/著	王制疏证
斐齐诺/著	灵魂的马车：斐德若疏证
徐戬/选编	鸿蒙中的歌声：解读蒂迈欧
张文涛/选编	神话诗人柏拉图
罗森/著	智术师疏证
斐齐诺/著	柏拉图的神学
普洛克罗	蒂迈欧义疏